Theologisch Tijdschrift

ONDER REDACTIE VAN

F. W. B. VAN BELL, S. HOEKSTRA, BZ., A. KUENEN, A. D. LOMAN
L. W. E. RAUWENHOFF EN C. P. TIELE.

TWEEDE JAARGANG.

Amsterdam
LOMAN & VERSTER.

Leiden
S. C. VAN DOESBURGH.

1868.

1272
789
v.2

INHOUD.

I. Verhandelingen en opstellen.

II. Beoordeelde, en meer of min uitvoerig aangekondigde, boeken en verhandelingen.

18416

III. Anti-critiek.

IV. Kort aangekondigde boeken en verhandelingen van:

IS ZARATHUSTRA EEN MYTHISCH PERSOON?

J. H. C. Kern, Over het woord Zarathustra en den mythischen persoon van dien naam. (Verslagen en Mededeel. der Koninkl. Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterk. Dl. XI.) Amsterdam. 1867.

Friedrich Spiegel, Ueber das Leben Zarathustra's. (Sitzungsber. d. Kl. bayer. Akademie d. Wissenschh. 1867 I, 1.) München.

Twee koninklijke Akademies hebben zich in den jare 1867 met Zarathustra beziggehouden, en hetgeen te Amsterdam en te Munchen over hem gesproken is, ligt nu gedrukt voor ons. Bij den eersten opslag zou men meenen, dat de Professoren Kern en Spiegel tot geheel tegenovergestelde uitkomsten geraakt zijn; de een noemt Zarathustra reeds in den titel zijner verhandeling stoutweg: een mythisch persoon; de ander schijnt nog aan zoo iets als een leven van Zarathustra te gelooven. Inderdaad echter is dat verschil minder groot, dan de opschriften der beide verhandelingen ons zouden doen denken. Prof. Spiegel stelt zich eigenlijk niet anders voor, dan een overzigt te geven van de Legenden, die bij de Pârzen omtrent Zarathustra bestaan; wat de aanhangers van het zarathustrische geloof van hun profeet denken en leeren, dat wilde hij onderzoeken. Hijzelf is meer dan iemand overtuigd, dat zekere historische feiten uit al die legenden niet meer af te leiden zijn. Het eenige, wat hij meent met eenigen grond daaruit te mogen opmaken, is, dat Zarathustra, hoewel hij het grootste deel zijns levens in Baktrië doorbracht en gewerkt heeft, geen Baktriër van geboorte kan geweest zijn. Hij moet in het Westen van Erân, misschien wel buiten de grenzen van dat gebied geboren zijn. Hoe karig deze slotsom

ook schijnt te wezen, hijzelf meent dat ze van het hoogste gewicht is. „Wat komt het er op aan, kan men vragen, waar Z. geboren werd, als hij toch in Baktrië gewerkt heeft? Wij antwoorden: Dat komt er zeer veel op aan. Kwam Z. werkelijk, zoo als de legende bericht, als een volwassen man uit het Westen van Baktrië, hetzij uit West-Erân, hetzij uit nog verder naar 't Westen gelegen streken, zoo is ten minste de mogelijkheid voorhanden, dat hij met de oude semietische beschaving, die zich naar zekere berichten in de landen tusschen Tigris en Eufraat ontwikkeld had, in middellijke of onmiddellijke aanraking gekomen was en daardoor tot zijn godsdienstige zending was opgewekt; in Baktrië kan hij dan de indogermaansche stof, die hier een zeer plaatselijke kleur draagt, opgenomen en op eigenaardige wijs verwerkt hebben."

Men ziet het, zelfs deze gewichtige uitkomst weegt in de schaal der historie nog niet bijzonder zwaar. Het is een „kan," een „voorhanden mogelijkheid," en meer niet, welke iets-minder-dan-waarschijnlijkheid Prof. Spiegel aangrijpt tot bevestiging zijner geliefkoosde en zeker niet geheel verwerpelijke gissing van semietische bestanddeelen in den mazdayaçnischen godsdienst. Prof. Kern loochent die westersche afkomst van Zarathustra niet, hij geeft er slechts een wat anderen zin aan; niet uit westersche landen reist hij naar Baktrië, maar van het Westen des hemels gaat hij, als de schitterende avondster over Erân op. Zooveel is zeker, de verhandeling van Spiegel kan geen wapenen leveren tegen de meeningen door Kern in de zijne ontwikkeld. Indien de historische uitkomsten zoo schaarsch zijn, of liever laat ons zeggen, zoo volkomen ontbreken, dan heeft de leidsche geleerde met zijn mythologische gissingen vrij spel. Over deze laatste moeten wij wat uitvoeriger zijn, dan over Spiegels arbeid.

Volgens Kern is Zarathustra niet anders dan de avondster, dezelfde aan wie volgens de Hindoes de wet van Manu werd geopenbaard, en die bij de Pârzen dan de openbaarder van Ahuramazda's wet zou zijn. Ik begin met hulde te doen aan het vernuft van mijn geleerden vriend, dat vooral in de verklaring van Zarathustra's verzoekingsgeschiedenis uitblinkt. Ik erken tevens, dat zijn verklaring niet slechts mogelijk is, maar door de overeenkomst met de hindoesche voorstelling iets aantrekkelijks heeft. Ik belijd eindelijk, dat ik tegenover zijn twijfelingen

geen zekere historische berichten weet te stellen, en evenals hij slechts over meerdere of mindere waarschijnlijkheid kan redeneeren. Daar hij mij echter nog niet geheel overtuigd heeft, wensch ik mijn bezwaren tegen zijn opvatting in het midden te brengen. Het is mij daarbij volstrekt niet te doen — en ik stel er prijs op, dat men deze verzekering aanneme — om hetgeen ik vroeger geschreven heb, te handhaven. In mijn werk over den Godsdienst van Zarathustra heb ik dezen laatste als een historisch persoon voorgesteld, en heb daarbij al te groote waarde gehecht aan de gissingen van Haug, die ik toen in de hoofdzaken als wèlgegrond beschouwde. Daar ik geen orientalist ben, en de oostersche talen niet beoefend heb als filoloog, maar slechts met het doel om tot de kennis der oostersche godsdiensten te geraken, moest ik mij door het gezag der uitstekendste filologen laten leiden. Dat was destijds ten gunste van Haug. Benfey, Weber — om van Bunsen en Ewald niet te spreken — verzekerden, dat de verklaring door Haug van de Gâthâ's gegeven, de eerste echt wetenschappelijke was. Ik heb mij daardoor laten verleiden om er te veel aan te hechten. Moest ik het gedeelte van mijn geschrift, waar van den stichter van den pârzischen godsdienst sprake is, nog eens bewerken, ik zou thans van hem een geheel andere voorstelling leveren, een voorstelling, waaruit alles wat op bloote gissing steunt zou worden verwijderd. Indien ik dus nog niet geneigd ben Zarathustra voor een zuiver mythisch wezen te houden, dan is dit enkel en alleen, omdat de bewijzen, die Kern voor dit beweren aanvoert, mij daartoe ongenoegzaam voorkomen.

Die bewijzen kunnen tot een drietal herleid worden: 1°. de onzekerheid der grieksche berichten omtrent Zarathustra; 2°. de beteekenis van zijn naam; 3°. het mythische van het verhaal zijner verzoeking in den 19^den^ Fargard van den Vendidâd. Wij zullen ze achtereenvolgens bespreken.

1°. Er is in de grieksche berichten omtrent den — vermeenden of werkelijken — baktrischen wetgever een groot verschil en een niet geringe weifeling. Alles wat Kern daarover zegt is volkomen waar. Maar zijn de praatjes dezer zelfde Hellenen omtrent alles wat het Oosten of Egypte betreft niet altijd even onzinnig en met elkaêr in strijd geweest? Heeft zelfs de vader der geschiedenis, hoe nauwkeurig en betrouwbaar hij ook ove-

rigens zijn moge, niet meer dan eens getoond, dat hij den geest der Oosterlingen niet verstond?

Wat met name de chronologie betreft, men ga eens na wat zelfs voorname grieksche schrijvers omtrent de tijdrekenkunde der egyptische geschiedenis meêdeelen, en men zal zien, dat hier geen minder verschil bestaat dan waar ze pogen den leeftijd van Zarathustra te bepalen. Zoodra Herodotus over een vroeger tijdperk dan dat van Psammetichus spreekt, verliest hij zich in gissingen en geraakt hij in verwarring. Plato gelooft, dat de saïtische staat te zijnen tijde reeds 8000 jaren bestaan heeft. Aristoteles verzekert, dat de groote koning der Egyptenaars Sesostris lang vóór Minos, dat is volgens hem, vóór 1400 v. C., geleefd heeft. Indien nu de Egyptenaars even nalatig als de Perzen geweest waren in het bewaren hunner geschiedenis, wij zouden geneigd zijn al die cijfers als louter fabelachtig, de personen die in zulk een hooge oudheid geleefd moesten hebben als mythische wezens te beschouwen, en zeker zouden wij aan dien Sesostris, die lang vóór den mythischen koning Minos geleefd moet hebben, geen werkelijk bestaan durven toekennen. Wij zouden ongelijk hebben. Sesostris, die niet lang vóór 1400, maar juist in dien tijd leefde, is zeker niemand anders dan Ramses Meiamun de groote, aan wien de Grieken bij vergissing den naam van een anderen of meer andere koningen Usertesen gaven, en noch deze, noch de groote Ramesside zijn mythische wezens. Omgekeerd hebben de Grieken niet zelden historiën meêgedeeld, die bij nader onderzoek blijken slechts mythen te zijn, en van koningen gedroomd, waar inderdaad slechts goden waren. Metéénwoord, de verwarde en tegenstrijdige berichten, die zij omtrent Zarathustra en anderen gaven, bewijzen niets vóór noch tegen het werkelijk bestaan dier personen; zij bewijzen alleen, dat zij slecht waren ingelicht. Indien men op grond van al de onjuistheden die westersche schrijvers der oudheid omtrent oostersche zaken en personen meêdeelen, al die zaken voor fabelachtig en al die personen voor mythisch moet verklaren, er zou van de geheele oostersche geschiedenis niets meer overblijven. Wat bij voorbeeld, zouden wij moeten denken van dien Christus, die volgens Tacitus de Joden in Rome opruit, nadat hij te Jeruzalem door Pilatus gekruisigd is, en aan wien klein-aziatische Christenen volgens Plinius goddelijke eer bewijzen? Een mensch, van wien zijn eigen aanhangers verkla-

ren, dat hij vóór Abraham is geweest, en dat hij de wereld heeft geschapen?

Maar Aristoteles was zoo wèl onderricht, en hij stelt Zoroaster toch ook in een tijd, die aan het begin der perzische heerschappij en geschiedenis, d. w. z. aan Cyrus verre voorafgaat. Hij moet dit van de Perzen zelven hebben. Indien dezen nu hun profeet in zulk een verbazende oudheid plaatsten, dan kunnen wij over het historisch karakter van dien persoon niet zeer gunstig denken. Aldus Kern. Doch laat ons zien waarin die merkwaardige kennis van Aristoteles bestond, die hij alleen aan de Perzen zelven kon hebben te danken. Volgens de Magiërs, zegt hij, zijn er twee beginselen, een goede geest en een kwade geest; de eerste heet hemel en Oromasdes, de laatste hel en Arimanios. Op deze punten was hij vrij wel ingelicht, ofschoon Ormazd toch niet zeer juist de hemel en Arimanios zeer verkeerd de hel wordt genoemd. Maar mag men daaruit dat hij van een godsdienst, die, toen hij schreef, nog in vollen bloei was, een paar ruwe omtrekken geeft, zonder zich daarin sterk te vergissen, de gevolgtrekking maken, dat hij die kennis slechts van de belijders van dien godsdienst ontleend had, en dat dus ook een ander bericht, waarin hij zeker dwaalt, van deze zelfde belijders afkomstig moet zijn? En indien al werkelijk de Perzen in Aristoteles' tijd beweerden, dat de Magiërs ouder zijn dan de Egyptische wijzen, dan kan dit tegen het historisch karakter van Zoroaster niets in het minste bewijzen, daar nergens staat, dat Zoroaster de eerste Magiër of de stichter van dien priesterlijken stam is geweest. Van den ganschen Zoroaster is hier zelfs geen sprake. Ook weet ik niet, dat hij in 't Zend-Avesta ergens een Magiër wordt genoemd, waar trouwens deze titel slechts zelden voorkomt.

De perzische vertelling, dat Zoroaster op den dag van zijn geboorte heeft gelachen, een sprookje ook door Plinius aangehaald en geloofd, pleit volgens Kern alweder tegen het historisch karakter van den held. Moeten wij iemand dan aanstonds van de lijst der historische personen schrappen, omdat men fabelen van hem vertelt, of zelfs mythen op hem toepast? — De vrienden en aanhangers van Mr. Willem Bilderdijk gelooven, dat deze dichter in zijn derde levensjaar door het lezen van Cats een nieuwe wereldbeschouwing gekregen heeft, en halen daartoe een plaats uit zeker gedicht van den Meester aan. Zullen wij

nu aanstonds dit gedicht voor onecht en Mr. Willem Bilderdijk voor een mythisch wezen verklaren?

Ik heb volstrekt geen bezwaar om Zarathustra onder de hemelsche rshi's te plaatsen, en hem alle historische werkelijkheid te ontzeggen, doch als ik het doen zal, dan moet het op andere gronden zijn.

2°. Er zijn van den naam Zarathustra al heel wat verklaringen beproefd; Haug alleen heeft er wel vijf uitgedacht. Kern kan zich met geen der reeds gegevene verklaringen vereenigen. Hij stelt voor het woord te ontleden in *zara* en *thustra*, omdat elke andere ontleding tegen de wetten der taal strijdt. Ik zal mij wel wachten voor een strijd op taalkundig gebied, althans met een linguist als Prof. Kern. Ik wil slechts opmerken — wat elken nuchteren toeschouwer van dezen filologenkamp aanstonds in 't oog springt — dat de voorstanders van de ontleding: *zara* en *thustra* evenzeer met sommige punten verlegen staan, als die van de ontleding *zarath* en *ustra*. Het struikelblok van de laatste is de niet voldoend verklaarbare *th*, het struikelblok van de eerste het woord *zara*, dat in de beteekenis, die men daaraan wil toeschrijven, in 't Baktrisch ongebruikelijk is, en de wat al te sterke samentrekking, die men genoodzaakt is in het woord *thustra* aan te nemen. Is het onbekendheid met of onverschilligheid voor de eufonische regelen van het Baktrisch, of heeft het een andere oorzaak? — ik weet het niet — maar mij lacht de verklaring van Friedrich Müller [1]) nog altijd het meest toe. Hij gelooft, dat men *Zarathustra* beschouwen moet als zamengesteld uit *zarath* en *ustra*, en houdt het eerste lid voor een part. praes. van *zar*, dat behalve de beteekenis van *geel zijn*, ook die van *toornig zijn* heeft, en hier dan in den zin van *moedig zijn* moet worden genomen. *Ustra* is natuurlijk *kameel*. De naam zou dan beteekenen: Moedige kameelen bezittend. Evenwel, ik erken dat die verklaring wijziging behoeft; die verwarring van toorn met moed behaagt mij geenszins. Doch ik zie geen reden waarom men *zar* ook hier niet in zijn oorspronkelijke beteekenis zou nemen, en het woord letterlijk aldus overzetten: *geelzijnde kameel*. Dat: „bezittend" kan even goed wegblijven. Klinkt het vreemd, dat men zijn kinderen naar de huisdieren noemt, die weet hoe hoogen prijs de nomaden en akkerbouwende volken der oudheid

---

[1]) *Zend Studien*. Wien, 1863. I. blz. 6.

daarop stelden, zal zich daarover niet verwonderen. Ook weet men uit duizende voorbeelden, dat onbeschaafde natiën zich gaarne naar dieren noemen. En eindelijk zijn samenstellingen niet slechts met *açpa* = paard, maar ook met *ustra* = kameel, in de erânische eigennamen niet ongewoon. Men denke aan Frashaostra = de voorwaardsgaande (snelloopende) kameel, den naam van een van Zarathustra's tijdgenooten en vrienden, aan *Vohu ustra* = de goede kameel, aan *Aravaostra* = de wilde kameel, en aan *Avâraostri*, waarvan de beteekenis niet zeer duidelijk is, en dat zoowel kameelenbeschermer als kameelenbezitter zou kunnen beduiden. De analogie en de beteekenis der woorden pleiten dus voor de indeeling: *zarath: ustra*, slechts de eufonie — en men weet hoe slordig de Zendschrijvers daarmeê te werk gingen — pleit voor *zara: thustra*. Bovendien dat *zara*, dat *goud* zou moeten beteeken en dat wel in verscheidene afgeleide woorden, maar nooit als zelfstandig woord of in samenstellingen voorkomt is voor mij een grooter bezwaar, dan de *afonische th* van zarath. Goud is *zairi*, niet slechts in 't Baktrisch, maar ook in 't Oud-Perzisch, zooals blijken kan uit *Δαρεικός*, en in 't Sanskr· waar het *hari* luidt. Reeds vóór de scheiding van Indo- en Persa-Aryers schijnt dus het woord zara of hara, indien 't bestaan heeft, reeds ongebruikelijk te zijn geweest. Dit alles niet om de etymologie van Kern te weêrleggen, waartoe ik mij onbevoegd weet. Ik opper slechts mijn bezwaren, en ik erken gaarne, dat, zoo werkelijk geen andere ontleding geoorloofd is, dan die in *zara* en *thustra*, de verklaring van Kern verreweg waarschijnlijker en beter gegrond is dan eenige andere.

Wat Kern zegt omtrent de namen Pourushaçpa, Vîstâçpa enz., dat zij een zeer goeden mythologischen zin geven, stem ik volgaarne toe. Het paard (açpa) bekleedt in de mythologie der oude Aryers een voorname plaats. Zoo zeker als Kereçâçpa, Hitâçpa, Aurushâçpa en zoo vele anderen mythische wezens zijn, zoo zeker kunnen Pourushaçpa, Vîstâçpa, Haecataçpa, Aurvataçpa en Jâmâçpa namen of bijnamen van zonne- of hemelgoden zijn. Aurvataçpa onder anderen, de naam dien Vîstâçpa's vader draagt, is een bijnaam van Apa͂m napât, den god van het in de wateren verborgen vuur. Maar dat bewijst nog niet, dat Vîstâçpa, dien niet alleen de legende, maar ook het Zend-avesta in zijn oudste gedeelten onder de vrienden van Zarathustra rekent, geen werkelijk persoon zou geweest zijn. Hij kan evenals zijn naamge-

noot, de vader van den grooten Darius, zeer wel den naam, die oorspronkelijk een eernaam der godheid was, hebben gedragen. De beteekenis der namen bewijst eigenlijk noch voor noch tegen de mythische verklaring der oud-pârzische legenden. Namen met *açpa* samengesteld ontmoet men in den historischen tijd evenzeer als in den vóór-historischen, zoo als bijv. bij Herodotus Pharnaspes, Aspathines (Açpacina), en dat mythische namen door werkelijke personen werden aangenomen, behoeft wel geen betoog.

Doch, Kern zal dit toestemmen. Hij zelf verklaart blz. 19 [1]), dat zijn verklaring nog lang niet bewezen is, en dat er in elk geval nog vrij wat meer noodig zou zijn, om de zekerheid te hebben, dat Zarathustra geen mensch is. Meer waarde hecht hij aan het nu volgend betoog, dat eveneens op den naam, of liever het woord *Zarathustra* betrekking heeft. Ik moet, omdat ik daar bepaald van den schrijver verschil, daarover wat uitvoeriger spreken.

Zooals bekend is, zijn er eenige plaatsen in het Zend-Avesta, waar het woord niet den persoon van den verkondiger der ware leer aanduidt, en waar de meeste uitleggers daaraan de beteekenis van opperpriester of hoogepriester hebben toegekend [2]). De naam komt dan meestal in den superlatief *Zarathustrotema* voor [3]). Hiertegen komt Kern met alle kracht op. Van zulk een priester of hoogepriester leest hij niets in het Zend-Avesta. Volgens hem is dat woord, zoo vaak het niet den mythischen profeet, den rshi zelven moet aanduiden, een eeretitel der godheid, en wel bepaald van Mithra. Het betoog is met zooveel talent gevoerd, dat ik het aanvankelijk voor beslissend hield. Bij nader onderzoek ben ik tot andere gedachten gekomen.

---

[1]) Ik citeer naar den pagineering van den Overdruk, dien de schrijver mij welwillend heeft toegezonden. De Verslagen en Mededeelingen zijn mij niet ter hand.

[2]) Kern noemt Yaçna 19, 50 en Yt. 13, 152 de opmerkelijkste plaats. De laatste kan hier niet toe worden gerekend. Daar is zonder twijfel van den persoon, den godsdienststichter zelven sprake.

[3]) Ik moet echter opmerken dat Justi *in voc.* dezen superlatief niet van *Zarathustra*, maar van *zarathustri*, adject. = de Zarathustrische afleidt. Kern verzekert mij, dat dit taalkundig onmogelijk is, en daar Justi's afleiding veel heeft van een redmiddel om zulk een superlatief denkbaar te maken, buig ik mij gaarne voor het linguistisch gezag van den eerstgenoemde.

Ik laat opzettelijk de plaatsen, die geen zekerheid geven omtrent den zin van het woord, buiten rekening. Doch Yaçna 19, 44 mag ik niet laten rusten, de plaats, die, zooals Kern zich uitdrukt, het plechtanker is voor de beteekenis: Priester of Hoogepriester. Zij luidt, naar de vertaling van Kern, die nauwkeuriger is dan Spiegels overzetting, aldus: „Welke zijn de gebieders? De heer des huizes, de heer der gemeente, de heer van den stam, de heer van het land; Zarathustra is de vijfde." Onmiddellijk daarna wordt gesproken van Ragha (Rei in Medië) waar Zarathustra de vierde is, en de landsheer ontbreekt [1]). Zeer juist merkt Kern aan, dat aan Z. hier de voornaamste plaats wordt toegekend. Maar geen priester of hoogepriester kan daarmeê bedoeld zijn, meent hij. „Waar staat te lezen, dat de souvereinen in Medië of Perzië of Baktrië hoogepriesters waren?" Ik antwoord: nergens. En niemand die 't beweert. Maar iets anders is de uitoefening der soevereiniteit, iets anders de toekenning van den voorrang aan een stand of kaste. De soevereiniteit in Hindostân berust bij de kshattriyas, de rajas, toch bekleeden de Brahmanen den hoogsten rang. De soeverein van Perzië was de Khsâyathiya khsâyathiyânâm, de Shahinshah, de koning der koningen, en sedert Gaumata's aanslag was de macht der Magiërs in het rijk der Hakhâmaniden gebroken. Maar die aanslag zelf bewijst hoe zij naar het oppergezag streefden; en welk een invloed zij in het medische rijk uitoefenden is bekend. En is het nu zoo vreemd, dat in een geschrift door een godsdienstige gemeenschap, een vereeniging van priesters en leeraars samengesteld, aan deze laatsten een rang wordt toegewezen, zelfs boven den gebieder des lands. Ook beteekent hier Zarathustra geenszins de hoogepriester, dat is de Zarathustrotema, maar het is de naam van den stichter van 't Mazdische geloof,

---

[1]) Misschien is nog de vertaling van Windischmann *Zoroastr. Studien* p. 48 te verkiezen, die de drie waardigheden aldus noemt: *Hausmeister*, *Dorfmeister*, *Stadtmeister*. Het is trouwens zeer natuurlijk dat de hoogste waardigheid in het wereldlijke, te Ragha, de Stadsgebieder was, daar Ragha geen *daqyu*, geen land, maar een stad, waarschijnlijk eene soort van vrije stad was. Het heette volg. Vend. 1, 60: *thrizañtu*, het driestammige, 't geen men op de drie wereldlijke gebieders, die daar gevonden worden, heeft toegepast; ik moet erkennen, dat de uitdrukking *thrizañtu* dan vrij onnauwkeurig zou zijn. De huzvareshglosse zegt, dat de stad zoo heet, omdat daar priesters, krijgslieden en akkerbouwers zijn. Ik denk dat die ook elders gevonden werden.

als collectief toegepast op de vereeniging van Magiërs of Athravas, hetzij dat men dezen priesters of godsdienstleeraars wil noemen; de geestelijke overheid metéénwoord. Niets is onwaarschijnlijker dan dat er, zoo als Kern wil, de godheid zelf meê zou bedoeld zijn. De godheid in het Zend-Avesta, en blijkens de Spijkeropschriften ook in het perzische rijk, heette Ahuramazda, of werd met den generieken naam Baga genoemd. Indien men dus had willen aanduiden, dat het gezag van God boven dat van den landsheer stond, men zou zonder twijfel gezegd hebben: „Ahuramazda is de vijfde."

Of Mithra, zegt Kern. Want deze is het, die met *Zarathustra* en *Zarathustrotema* bedoeld wordt, zoodra daarmeê de profeet zelf niet wordt aangeduid. — En hij vindt een bewijs in den Mihir-Yasht, waar Mithra aldus zou worden genoemd; hetgeen, zoo *Zarathustra* goudglans beteekent en Mithra de zon is, gelijk Kern wil, een zeer gepaste naam voor deze godheid mag worden genoemd. Nemen wij aan, dat Mithra de zon *is*, iets wat ik voor zeer onjuist houd, en althans zeer onnauwkeurig is uitgedrukt, doch wat hier geen verschil maakt. Van hem wordt in 't 17de vs. van genoemden Yasht gezegd, dat Mithra zich door niemand, door geen huisheer, dorpsheer, stamheer of landsheer laat bedriegen, „hij, die èn de heer der huizen is, èn de heer der gemeenten, èn der stammen, èn der landen, bij de opperste gebieder der landen." De vertaling van Kern is alweder uitstekend, nauwkeurig en gelukkig tevens [1]). Doch de gevolgtrekking die hij nu maakt: „Van den *Zarathustra* is geen sprake. Waarom? natuurlijk omdat die Z., die *Χρυσοφάης*, is — Mithra zelf," kan ik niet toegeven. Waarom hier geen sprake is van den Zarathustra, is duidelijk genoeg. Kan een priester of profeet het geval veronderstellen, dat een lid zijner orde Mithra zou kunnen bedriegen, en door hem met den ondergang worden bedreigd? Indien dus *Zarathustra* de orde der geestelijken en *Zarathustrotema* het hoofd dier orde beteekent, dan is er evenveel reden om hier niet van een van beide te gewagen, als wanneer daarmeê Mithra zelf werd bedoeld. Kern meent, dat het 115de vers van denzelfden Yasht dat duidelijk genoeg bewijst. Wij lezen daar: „O,

[1]) De aangehaalde woorden staan in den Nominativus. Slechts in een vrij slordig HS van het Khorda-avesta (Westerg. K 12) worden enkele — niet eens alle — in den Accusatief gezet.

Mithra, die over wijde velden uw gebied uitstrekt, gij huisheer, gemeenteheer, stamvorst, landvorst, gij Zarathustrotema!" Doch wat bewijst dit? Dat Mithra *Zarathustrotema* wordt genoemd, zonder twijfel. Maar natuurlijk, het verband eischt het, in even figuurlijken zin als hij huisheer, landsheer, enz. heet [1]). En dat dit zoo wezen *moet*, dat de vergelijking met andere plaatsen slechts deze verklaring toelaat, blijkt uit Yç. 26, 2. 17, 72 en Yt. 13, 21, waar de vijf orden of standen worden opgenoemd, zonder dat daarbij de Zarathustrotema ontbreekt, en in een samenhang, die verbiedt aan Mithra of eenige andere godheid te denken. De naam „hoogepriester" moge voor den persoon, die hier bedoeld wordt, ongepast, de verklaring van Justi; „der dem Zarathustra zunächst kommende Hohepriester" onjuist zijn [2]) — en ik ben volkomen bereid dat toe te stemmen — maar dat met Zarathustrotema een waardigheid en met Zarathustra een enkele maal een geestelijke stand of orde wordt bedoeld, is, dunkt mij, door plaatsen als de drie laatstgenoemde, tot zekerheid verheven.

3. Tot nog toe hebben wij geen voldingend bewijs kunnen

---

[1]) Yasht 13, 152 waarop Kern hier tevens wijst spreekt van Zarathustra, den hetzij dan historischen, hetzij dan mythischen persoon. Hij heet daar de heer en meester over de gansche schepping (lichamelijke wereld). Dergelijke verhevene eeretitels worden hem, vooral in de latere Avestaboeken meer gegeven. Deze vergoding of verheerlijking bewijst evenmin tegen zijn werkelijk bestaan als die van Jezus of Çâkya muni tegen het hunne.

[2]) Justi heeft onder de beteekenissen van Zarathustrotema ook opgegeven: „den Hohenpriester beschützend, ihm angehörig." Kern meent dat daardoor het Baktrisch tot wartaal zou worden gemaakt. Immers een woord dat hoogepriester beteekent, kan niet tegelijk „den hoogepriester beschermend" aanduiden. En toch heeft Justi gelijk, en heeft het Baktrisch, of hebben de schrijvers of afschrijvers van het Zend-avesta zich aan die verwarring schuldig gemaakt. Yç. 26, 1 (Spiegel 1 en 2) kan het niets anders beteekenen. Daar lezen wij: *Ashaonãm vanuhîs çûrâo çpẽntao fravashayô çtaomi zbayêmi ufyêmi yazamaidê, nmânyâo vîçyâo zañtumâo daqyumâo zarathustrôtemâo.* Letterlijk: Der reinen, goede, verhevene, heilige farvars (fravashi's, vrouwelijk) lofzingen, vereeren, prijzen, loven wij, (die fravashi's namelijk) die tot het huis, het dorp, den stam, de landstreek en den Zarathustrotema behooren. De beteekenis der vier eerste van de vijf adjectieven waarmeê de zin besluit, staat vast. De op zichzelf twijfelachtige beteekenis van het laatste wordt daardoor bepaald. Het behoort met de vier anderen in geslacht en getal bij *fravashayô*. Beduidde het: de van goud glanzende, het zou dan in den aanhef van den zin bij de andere eervolle epitheta gezet zijn. De twee andere plaatsen zijn geheel parallel.

vinden, dat Zarathustra geheel en al tot de mythologie zou behooren, en dat er nooit een godsdienstig hervormer van dien naam heeft bestaan. Zal het laatste van de door Kern aangevoerde overtuigender blijken?

Het verhaal van Zarathustra's verzoeking in den aanhef van den 19en Fargard van den Vendidâd wordt door hem op nieuw vertaald en toegelicht, om daardoor duidelijk aan te toonen, dat de held van zulk een mythe mythisch, en hoogstwaarschijnlijk de avondster moet wezen. Een legende is het verhaal zonder twijfel, een legende, dat is een als geschiedenis voorgestelde mythe. Niemand die het loochent. Trouwens het is niet het eenige voorbeeld eener verzoekingslegende, die onhistorisch moet genoemd worden en waarvan de held nochtans geen mythisch persoon is. Dat de mythe, die hier op Zarathustra wordt toegepast, oorspronkelijk den strijd afbeeldde door een der vergode hemellichamen tegen de machten der duisternis gevoerd, is niet slechts mogelijk, maar zoo goed als zeker, en de mythologische kommentaar door Kern op dit stuk geleverd, getuigt van zeldzame scherpzinnigheid en vernuft. Maar zooals het verhaal daar ligt is het geen zuivere mythe meer, het is, wat de mythen worden wanneer een godsdienst het mythologische standpunt verlaten heeft en dogmatisch is geworden; het is deels legende, deels symbool. De beelden waarmeê in de oude mythen de strijd tusschen de hemelsche machten werd voorgesteld, worden hier, gelijk zoo menigmaal elders, gebezigd om den strijd dien Zarathustra „door het woord" tegen de booze geesten van onreinheid, ongeloof enz. voerde, af te beelden. Er schuilt mythologie achter, maar het is geen mythologie meer. Het is mythologie overgebracht op een hoogvereerden Godsgezant, wiens persoon en leven reeds wonderbare en bovenmenschelijke verhoudingen hadden aangenomen. Ik kan dus de verklaring van Kern als volkomen juist beschouwen, ik ben gaarne bereid om toe te geven dat de avondster de oorspronkelijke held is van den mythe, die aan deze legende ten grondslag ligt; doch de gevolgtrekking die hij daaruit maakt, komt mij niet gewettigd voor, en ik zie geen noodzakelijkheid om aan Zarathustra, die hier de plaats van de avondster of welk ander hemellichaam dan ook heeft ingenomen, alle werkelijk bestaan te ontzeggen.

Daarom, al geloof ik dat Kern in deze verklaring een belangrijke bijdrage geleverd heeft tot de kennis van den ouden erâni-

schen godsdienst, en dat hij ons hier den weg gewezen heeft om de arische mythen op te sporen waaruit de mazdayaçnische dogmen gesproten zijn, hij verliest, dunkt mij, het karakter van het Pârzisme uit het oog. De Mazdadienaars zijn de eigenlijke mythologie te boven. Hun dogmatiek is, evenals alle dogmatiek, gewijzigde, hervormde mythologie, maar hun godsdienst is daarom niettemin dogmatisch. De oude natuurgoden zijn helden, hemelgeesten, engelen of ook wel wondermenschen geworden, maar zij zijn inderdaad geen natuurgoden meer. De mythologen verliezen bij hun, overigens onschatbare, onderzoekingen te dikwijls uit het oog, dat de godsdienst zich ontwikkelt. Het is onjuist te zeggen: Varu*n*a is de hemel, Zeus is de hemel, Baal is de zon of de planeet Saturnus, even onjuist als het zijn zou te zeggen: Jahveh is het hemelsche vuur, de dondergod, wiens stem zich in het onweêr en in den stormwind doet hooren. Zij waren dat, zij zijn het niet meer. Varu*n*a — ik zeg dit niet om prof. Kern iets nieuws te leeren — is zelfs in de Veden de hemel niet meer; hij is daar reeds een zelfbewust, persoonlijk goddelijk wezen geworden, dat de zonden bestraft, en aan wien men dus bij voorkeur zijn schulden belijdt onder inroeping van zijn genade. Zoodanige godheden zijn ook Zeus en Baal en honderde anderen geworden, al waren zij oorspronkelijk natuurgoden en niets meer. In elk geval *is* Zarathustra in het Zend-avesta de avondster niet meer, en de schrijver van Vendidâd 19 heeft daaraan in de verte niet gedacht. Het zou kunnen zijn dat hij het in overoude tijden was, en later door het anthropomorfisme tot een goddelijk leeraar is geworden [1]). Maar ik zie niet in, dat de bewijzen, die daarvoor kunnen pleiten, sterk genoeg zijn om dat

[1]) Niet zeer rechtvaardig is het daarom ook van Kern, dat hij met Justi den draak steekt, als deze s. v. Çaoshyant schrijft: „n. pr. des zukünftigen Heilandes, des Sohnes der jungfräulichen Eredat-fedhri" enz. Als exegeet en lexicograaf was Justi verplicht dat te schrijven, want dat is het geloof van de schrijvers van het Zend-avesta. Nu is de voorstelling van dien toekomstigen redder zonder twijfel ontstaan uit een zonnemythe, Kern heeft dat zeer juist aangewezen. Maar zij is geen zonnemythe meer. Zij is een dogme geworden waarin men het geloof uitsprak, dat het rijk van waarheid en reinheid eenmaal zal zegevieren. Het aanschouwen van het opgaan der zon, die elken morgen als 't ware herboren werd, heeft wellicht dat denkbeeld gewekt, maar het behoort reeds tot een hoogeren trap van ontwikkeling. De Çaoshyant der Mazdayaçners was niet de dageraad of de zon, maar inderdaad de Heiland der toekomst.

aan te nemen, tegenover een zoo standvastige en wijdverbreide overlevering die hem voor een profeet en godsdiensthervormer verklaart.

Dat Zarathustra al spoedig vergood werd, kan ons niet verbazen, als wij in aanmerking nemen dat de Pârzen alles vergoden, aan alles godsdienstige vereering toebrengen, wat met hun geloof in verband staat, tot zelfs aan de Gâthâ's, de oude liederen, het Ahuna-vairya gebed en andere gebeden, de ahurische vraag, dat wil zeggen, de vragen aan Ahura gericht en waarop de openbaring het antwoord is, tot zelfs aan zulke vormen toe. Hoeveel te meer dan aan den man, die het woord had gesproken, dat aan alle machten der duisternis een einde zou maken!

Indien ik tot nog toe bezwaren heb geopperd tegen de hypotheze van Kern, dan is dat echter niet omdat ik zoo vast overtuigd ben, dat Zarathustra een historisch en geen mythisch persoon is geweest. Wij hebben, ik wil het gaarne erkennen, omtrent hem geen enkel zeker geschiedkundig bericht. Indien hij al bestaan en als godsdienstleeraar gewerkt heeft, dan behoort hij tot een — althans in Perzië en Baktrië — vóórhistorischen tijd. Alles wat wij van hem vernemen, alles zonder eenige uitzondering, is legende, zoo hij een mensch, sage, zoo hij een mythisch wezen is geweest. Het laatste meent Kern, en ik zou er niet tegen hebben, zoo het bewezen was. Mijn doel was tot nog toe alleen om aan te toonen, dat hij dit bewijs nog niet heeft geleverd. De feiten, die hij aanvoert, zijn gedeeltelijk onjuist; gedeeltelijk laten zij zich evengoed verklaren bij aanneming der hypotheze, dat hij een werkelijk persoon is geweest. Onjuist is het, dat *Zarathustra* in het Zend-avesta ooit een eeretitel van de godheid, met name van Mithra zou zijn; noch in den pozitieven, noch in den superlatieven trap is het woord dat ooit geweest, maar zoo de vermoedelijke stichter van het Pârzisme er niet meê bedoeld wordt, beteekent het steeds den geestelijken stand en diens hoofd. En zoowel de fabelachtige berichten der Grieken als de wondervoorstellingen die het heilige Boek der Mazdadienaars omtrent hem geeft, laten zich evenzeer overeenbrengen met een werkelijk als met een zuiver mythisch bestaan.

Ik zou zeggen, met het eerste nog beter dan met het laatste. Daarom behoor ik niet tot degenen, die, zooals Kern zegt, zich vergenoegen met de verklaring: Ik zie geen reden om niet te gelooven dat Zarathustra een historisch persoon is geweest. Ik zeg veeleer: De redenen die men aanvoert om hem in het rijk der mythen te verwijzen, komen mij niet voldoende voor, en ik vind nog altijd eenige reden om te gelooven, dat hij een mensch als wij is geweest. Onverklaarbaar toch is het mij nog altijd, hoe een zoo oude, zoo standvastige, zoo uitgewerkte overlevering zou kunnen ontstaan uit zulke onbeduidende mythologische gegevens, vooral daar de mythe van de avondster in de mythologie der oude Aryers en zeker ook in die der Erâniërs, zonder eenigen twijfel slechts een ondergeschikte plaats heeft bekleed. Want reeds in de oudste gedeelten van het Zend-avesta komt Zarathustra voor als een persoon, een legendarisch persoon het is waar, maar geen mythisch wezen. Zelfs is de voorstelling, die daar van hem gegeven wordt, veel menschelijker dan bij voorbeeld in de verzoekingslegende, die van later dagteekening is. Ik wil dat nu pogen aan te toonen.

Iedereen weet, dat ik met de oudste gedeelten van het Zend-avesta de zoogenaamde Gâthâ's bedoel, de heilige liederen, die, in een eigenaardig dialekt geschreven, hetzelfde waarin de aller-oudste gebeden vervat zijn, door de Pârzen met afgodischen eerbied beschouwd, en in de andere boeken van het Zend-avesta aangehaald en genoemd worden. Het lijdt dus geen twijfel, en wordt ook door niemand ontkend, dat deze liederen de oudste stukken van de gewijde verzameling zijn. De groote duisterheid van verscheidene dezer zangen, die de verklaring niet weinig bemoeilijkt, zou er haast evenzeer als bewijs voor kunnen gelden. Ook in die liederen wordt Zarathustra eenige malen genoemd; althans het woord Zarathustra komt er herhaaldelijk in voor. Het verwondert mij dus, dat Kern er zoo geheel van gezwegen heeft. Mij dunkt, in een vraagstuk als dit, komen ze boven alles in aanmerking.

Ik wil de plaatsen, waar van Zarathustra gesproken wordt, allen aanhalen, en daarvan, zoover het mogelijk is, een vertaling leveren.

Reeds in het Opschrift der Gâthâ's (Yaçna 28) lezen wij Zarathustra's naam: „Gelukkig is het verstand (de gezindheid), gelukkig het spreken, gelukkig het handelen van den reinen Zara-

thustra." Dit opschrift is zeker van later dagteekening dan de liederen. Ook is het onzeker of hier de priester, die de liederen zingt, dan wel de profeet zelf bedoeld wordt, die dan hier zeker als de dichter genoemd wordt. Vroeger heb ik de mogelijkheid aangenomen, dat eenige gedeelten van de Gâthâ's aan Zarathustra toegeschreven kunnen worden, iets wat door Haug wordt staande gehouden; ik zou er nu niet meer voor willen strijden, ofschoon ze, zoo wij niet dwalen en hij werkelijk geleefd heeft, wel niet lang na hem zullen ontstaan zijn.

Yaçna 28, 6 (of 7 bij Westergaard), 7 (8) en 8 (9) lezen wij het volgende; dat ik zeer onwelluidend, maar zoo letterlijk wedergeef als slechts mogelijk is:

„Ga (kom) met goede gezindheid, geef reinheidsgever! lang leven, — Door middel van ware woorden (gebeden of uitspraken), gij Mazda! [1]) [Geef] aan Zarathustra krachtige vreugde, — En aan ons, Ahura! waardoor wij de pijnigingen van den vijand overwinnen.

„Geef Asha! [2]) die reinheid (dien zegen) [te weten] van de goede gezindheid de gaven! — Geef gij Armaiti! [3]) aan Vîstâçpa [zijn] wensch en aan mij! — Maak gij, Mazda! machtig, [ons] die u manthra's als offergaven doen hooren.

„U, den besten, die altijd met Asha vahista [4]) eenswillend zijt. — Ahura! bid ik om het beste, ['t geen] gunstig [is] voor den man Frashaostra en voor mij, — Aan wien gij [dit] ook schenken moogt voor den ganschen duur der goede gezindheid [5])."

Hier komt Zarathustra voor met de twee personen, die de

[1]) Mazda ahura worden in de Gâthâ's zeer dikwijls gescheiden, en dan, meest beurtelings, voor dezelfde godheid gebruikt, evenals Jahveh, Elohîm, Adonai bij de Israëlieten.

[2]) Asha, de genius der reinheid, in de Gâthâ's reeds persoonlijk voorgesteld, doch ook dikwijls nog als een afgetrokken begrip. Later een der Ameshaçpeñta.

[3]) Persoonsverbeelding der wijsheid. Volgens Haug: der vroomheid en genius der aarde.

[4]) Asha vahista, de beste reinheid, volledige naam van den bovengenoemden genius, hier voluit genoemd om een woordspeling te maken met: U den besten (*vahistem*) vraag ik het beste (*vahistâ*).

[5]) Kan ook vertaald worden: Vohu manô. Vohu manô of de goede gezindheid komt als persoonlijke genius en als begrip in de Gâthâ's voor. Het is niet zeker hoe het hier moet opgevat worden.

legende later steeds aan hem verbindt, Vîstâçpa, dien zij een koning noemt en Frashaostra, *den man* Frashaostra. De dichter spreekt van hen in den derden persoon; hij vraagt zegeningen voor hen van de godheid, en tevens voor hen of hem aan wie hij zijn lied in den mond legt. Ik heb er niets bij te voegen. Men leze deze verzen eenvoudig na, en oordeele dan of ze voor Kern's hypotheze pleiten. Men bidt wel zegeningen af *van* mythische wezens, maar toch niet *voor* hen. En zelfs zou ik betwijfelen of men zoodanige wenschen uit, als hier geslaakt worden voor personen, die reeds niet meer onder de levenden behooren.

Duister en waarschijnlijk ook bedorven is Yaçna 29, 8, waar weder van Zarathustra gesproken wordt. Men neme deze vertaling voor lief:

„Hij [is] mij hier bekend, die van ons alleen leeringen hoorde: — Zarathustra Çpitama [namelijk]. Hij verlangt van ons Mazda en Asha [1]) — Een hulpmiddel tot het verkondigen; zoo wil ik hem geschiktheid geven om te spreken."

Mazda en Asha spreken hier, in de Gâthâ's zeer dikwijls vereenigd. In den eersten regel is het Mazda alleen die begint te spreken. Hij zegt dat hij Zarathustra çpitama, den zeer heiligen kent, die alleen van hem en Asha zijn leeringen vernomen heeft. Ook het middel om die te verkondigen, de geschiktheid om te spreken, de welsprekendheid, wordt hem, op zijn verlangen, door de goddelijke twee-eenheid gegeven. Hoe moeilijk deze plaats dan ook te verstaan zij, en hoe weinig zeker wij zijn, dat de vertaling in alle bijzonderheden juist is, zooveel blijkt er wel uit, dat Zarathustra hier eenvoudig als een geïnspireerd verkondiger van nieuwe leeringen wordt afgeschilderd, die ook zijn welsprekendheid als een kostelijke gave van de godheid ontving. Indien hij ooit de Avondster is geweest, toen deze regels gedicht werden was hij het niet meer.

Op geen andere wijs wordt van hem gesproken. Yç. 49, 12 (Spiegel 48, 12):

„Asha! wat [schenkt gij] aan den uwe bescherming prijzenden

---

[1]) Justi: „Hij verlangt voor ons, o Mazda! en van Asha" enz. Zoo staat er ook, doch het geeft geen zin. In plaats van *mazdâ* lees ik *mazdâi* of *mazdâicâ*. De verandering van *mazdâi* in den zoo menigmaal voorkomenden vocativus lag voor de hand.

Zarathustra? Wat aan mij, die door middel van uw goede (gezindheid,
Ulieden Mazda Ahura met lofgezangen prijs,
Dat verlangende wat van ulieden als het beste gewenscht (wordt?"

Evenzoo Yç. 50 (Spiegel 49), 6:

„De vriend Zarathustra, die o Mazda! o Asha! met manthra en gebed de stemme verheft, hij make den weg der tong tot dien des verstands bestendig [1]), hij leere mij de ordeningen door de goede gezindheid."

En in Yç. 51 (Spiegel 50), 15, in een vers, dat niet zoozeer wat de woorden als wat den zin betreft, groote moeilijkheden oplevert, wordt gesproken van een loon [2]) dat Zarathustra vroeger aan de Magavan's [3]) leerde of bekend maakte, namelijk dat Ahura Mazda in Garo demâna, de liederwoning, den pârzischen Olympus, het paradijs, den voorrang heeft. Hier is hij dus degeen die het eerst geleerd heeft om aan Ahura Mazda de hoogste eer boven alle andere goddelijke wezens te brengen, met andere woorden de stichter van het Mazdeïsme, dezelfde als in de latere voorstelling der Pârzen en in de grieksche berichten.

Yaçna 53 (52) is een zeer onduidelijk, en misschien ook een niet zeer oud en sterk bedorven deel der Gâthâ's. Ik durf er niet veel op te bouwen, omdat ik het niet overal versta, en de vertalingen die er van gegeven zijn, mij niet zeer bevredigen. Ik hoop dat Kern, hiertoe meer dan iemand bevoegd, het voor ons zal ontraadselen. Ik zwijg dus van Zarathustra's dochter Pouruciçtâ = veel wijsheid, die hier optreedt, en die door Kern evenzeer voor zijn hypotheze als door ons voor 't geen wij waarschijnlijk achten kan worden gebezigd. Het is evenzeer mogelijk, dat men zich den mythischen openbaarder dacht als den vader van een even mythische Pouru-ciçtâ, d. i. veel-wijsheid, als dat de werkelijke profeet eener nieuwe leer aan zijn werkelijke dochter een zoodanigen beteekenisvollen naam geeft. Alleen ver-

---

[1]) Alzoo Justi. De regel (de 3e van deze strofe) is zeer duister. De beteekenis doet echter voor onze taal weinig af. De beide eerste regels, die geen moeilijkheid opleveren, zijn hier hoofdzaak.

[2]) *Loon* beteekent hier een kostbare leering.

[3]) Volgens Haug: de Magiërs. Justi vertaalt: de grooten, en beschouwt hen als de hemelsche geniën, *van* wie Z. dit leerde. Voor onze zaak maakt dit geen verschil.

meld ik nog, dat in den aanhef van deze Gâthâ van Zarathustra çpitama gezegd wordt, dat hij het was, die den besten wensch aan Ahuramazda bekend maakte, namelijk om uit de reinheid (Asha) voor immer die genadegaven te ontvangen, die tot het ware leven, het zieleheil strekken. Ook daar is hij dus een wijze, die de vroomheid het hoogst acht.

Twee plaatsen zijn er in de Gâthâ's, waar Zarathustra genoemd wordt, en waar de dogmatiek reeds doorschemert, en de legende reeds werkzaam is geweest. Ik bedoel Yaçna 34, 14 en 51 (50), 11 vg.

Op eerstgenoemde plaats hooren wij de dogmatiek:

„Zarathustra, zoo heet het daar, geeft als gave de levenskracht van ieder eigen lichaam — de prioriteit der goede gezindheid, Mazda! — die in reinheid van handelen, hooren des woords en heerschappij bestaat."

Dat wil zeggen: de goede gezindheid, de goede geest, die gelegen is in reinheid van handelen en hooren van het woord en die heerschappij verzekert, (anders staat gewoonlijk in de plaats van dit derde: de reinheid van gedachten) bestaat het eerst, wordt het eerst geschapen, en maakt dan, als ze zich met een eigen lichaam vereenigt, de levenskracht van dat lichaam uit. Als zoodanig is zij een gave van Zarathustra. De verheerlijking van den grooten profeet is dus hier reeds begonnen. Wordt hij later het hemelsch hoofd en de vertegenwoordiger van het menschelijk geslacht, hij is hier goed op weg om het te worden. Maar tegen zijn menschheid pleit ook deze plaats niet. Reeds zeer kort na zijn dood kan de erkenning van alles wat men hem te danken had, den vorm van dit dogme hebben aangenomen. Door een goede gezindheid te verbreiden, had hij een nieuw leven aan het volk geschonken. De voorspelling lag voor de hand, dat hij ook na zijn dood, opgenomen in het paradijs, voortging deze zelfde zegeningen aan de zijnen te schenken. Voorbeelden van zoodanig een spoedige verheerlijking behoeven wij voor christelijke theologen niet bij te brengen.

Op de andere door mij aangehaalde plaats Yaçna 51 (50), 11 en 12 wordt gezinspeeld op een legende, die evenwel bij de Pârzen niet bewaard is gebleven, doch wier inhoud ook uit hetgeen hier voorkomt nog eenigszins is op te maken. De beide strofen luiden aldus:

„Welk man, o Mazda! is een vriend van den heiligen Zara-

thustra? — Of wie een leeraar, o Asha? [1]) Welke is de heilige wijsheid? [2]) — Of wie [3]) heeft recht verkondigd, tot verheerlijking der goede gezindheid? [4])

„De ontuchtige en blinde demonen [5]) aan de brug der aarde [6]) kenden daarom niet — Zarathustra Çpitâma, toen daar zijn lichaam wies, — toen zij hem kwamen aangrijpen met onrein geweld."

Hier is Zarathustra ook reeds een verheerlijkte in de woning van het lied, de verblijfplaats van Mazda Ahura. Ook hij was derwaards gegaan op dezelfde wijs als ieder ander, over de brug Cinvat namelijk. Doch daar had een hevige strijd plaats gehad; de booze geesten, die hem niet kenden, en daarom zijn macht niet vermoedden, hadden hem aangevallen met geweld. Natuurlijk, ofschoon de dichter het er niet bijvoegt, met ongelukkigen uitslag voor hen-zelf. De woorden: *toen daar zijn lichaam wies*, zijn niet recht duidelijk. Stelde men zich voor dat voor de afgestorvene zielen, zoodra zij aan de brug Cinvat kwamen, nieuwe lichamen gevormd werden? Zoo iets moet het wezen, maar ik herinner mij niet zoodanige voorstelling in de jongere Pârsi-boeken te hebben aangetroffen.

Kan evenwel deze legende, vermeld in een zoo oud stuk, gebruikt worden in het voordeel der mythische hypotheze? Ik geloof veeleer het tegendeel. Zarathustra wordt hier hoog verheven, maar wat hem wedervaart is hetzelfde als wat alle menschen geschieden zal: hij gaat over de brug naar het paradijs, en heeft daar met booze geesten te kampen. De legende pleit dus veeleer voor zijn werkelijke menschheid dan daartegen. Alleen is het duidelijk, dat althans dit stuk der Gâthâ's niet

---

[1]) Naar de lezing van Westergaard. Spiegel die *vâo* schijnt te lezen in plaats van *vâ* moet dus vertalen: Wie *uw* leeraar?

[2]) Çpenta Armaiti.

[3]) Hetzelfde verschil van lezing als boven nt. 1.

[4]) Vohu manô.

[5]) Dit is de waarschijnlijkste vertaling van de twee niet zeer duidelijke woorden: *vaepayô kevînô*.

[6]) De brug *Cinvat* of van den verzamelaar, oorspronkelijk de regenboog, die als toegang tot den hemel beschouwd werd, en die de afgestorvenen moesten overtrekken om in Garô demana te komen. Dat hier met de brug der aarde niets anders bedoeld wordt, blijkt uit de volgende strofe, waar zij met naam en al wordt genoemd.

van een zijner tijdgenooten of onmiddellijke opvolgers kan zijn. Ik voeg er bij, ofschoon ik daaraan niet te veel gewicht wil hechten, dat over de vrienden en bondgenooten, die de overlevering aan Zarathustra toeschrijft in deze zelfde Gâthâ, eenige strofen verder, en onmiddellijk volgende op de boven aangehaalde (15) wordt gesproken op een wijs, die evenmin aan mythische wezens zou doen denken. Zoowel Kava Vîstâçpa en Dé Jâmâçpa, als degeen wiens naam zich het best tot een mythische uitlegging leent: Maidhyô mâonha, zijn daar mannen begeerig naar kennis van het ware leven, en verkondigers van de wet of het geloof. Wat van Frashaostra gezegd wordt is niet zeer duidelijk. De overlevering, die in hem den schoonvader van Zarathustra ziet, verklaart strofe 17 van dit Hoofdstuk, alsof daarin staat, dat hij zijn dochter aan den profeet heeft gegeven om den wil van de wet. Ook Justi schijnt dat aan te nemen. Ik betwijfel zeer of die verklaring juist is. Dwaal ik niet dan moeten de woorden aldus worden weêrgegeven:

„Frashaostra hvôgva [1]) toont mij het geliefde lichaam — voor de goede wet [2]), dat hem op zijn vurigen wensch geeft — de heerscher Mazda Ahura. Grijpt het aan om reinheid te erlangen!"

Wat dit lichaam voor de goede wet beteekent ben ik niet in staat te zeggen. Zeker is het, dat ook in deze strofe niets is, wat ons dwingt aan Frashaostra een mythisch karakter toe te schrijven.

Wat nu de legende omtrent Zarathustra's strijd bij de brug Cinvat aangaat, waarop in strofe 12 wordt gezinspeeld, ik waag de gissing dat zij eigenlijk geen andere is dan de zoogenaamde verzoekingsgeschiedenis, waarover boven is gehandeld. Is deze laatste dan oorspronkelijk een mythe geweest, zij is als mythe slechts toegepast op den grondlegger van het Mazdeïsme en heeft alzoo gediend om zich een voorstelling te vormen van een worsteling, die natuurlijk bij de aankomst van een zoo verheven persoon aan de hemelbrug bijzonder hevig moest zijn. Zoo verklaart zich hoe Zarathustra daar gedacht wordt voortschrijdende aan het hemelgewelf, en niet op de aarde, ten minste wanneer deze vertaling van Kern juist is. Dat hij door het machtige ge-

[1]) Volgens Justi een familienaam, vlg. Haug een eeretitel.

[2]) Justi: *Des Gesetzes wegen.*

bed Ahuna vairya, waarin zoo groote tooverkracht was gelegen, de demonen overwon, ligt geheel in den geest van het Pârzisme.

Ik zou grooten lust gevoelen om nog eenige woorden te spreken over de stellige bewering van Kern, dat Zarathustra geen hervormer geweest is, en dat wij in het Zend-Avesta wel een wijziging, maar geen hervorming van het oud-arische geloof bezitten. Maar dat zou mij thans te ver heenvoeren. Dit weinige slechts. Kern verklaart, dat hij „al de gangbare theoriën van godsdienstige twisten, van eene godsdienstige scheiding tusschen Indische en Irânsche Ariërs houdt voor stelsels, die berusten op onbekendheid met of minachting voor de duidelijkste feiten, en op een aaneenschakeling van valsche redeneeringen bovendien." [1]) Indien hij zeide: „het stelsel van Haug," een stelsel waaraan ik vroeger ook te veel gewicht heb gehecht, dan zou ik thans geneigd zijn met zijn stoute uitspraak vrij wel in te stemmen. Maar nu hij zegt: „al de gangbare theoriën," nu stel ik tegen zijn verklaring mijn verklaring over, dat ik in het Zend-Avesta de onmiskenbaarste sporen vind van een strijd tusschen twee godsdiensten — niet twee soorten van geesten slechts: ahura's en daeva's, maar twee soorten van godsdienst; mazdadienst en daevadienst, deze laatste moge nu de indische van den Veda of een andere, in Erân inheemsche zijn, en dat ik het loochenen van dezen strijd van mijne zijde evenzeer beschouw als gesproten uit onbekendheid met of minachting voor de duidelijkste feiten. Zarathustra komt in het Zend-Avesta niet als hervormer voor, evenmin als Mozes in den Pentateuch, maar hij was het evenzeer als Mozes. De kenteekenen van het bestaan van een ouderen godsdienstvorm, die niet slechts gewijzigd, maar hardnekkig bestreden werd, zijn zelfs in de godsdienstige oorkonden van het Pârzisme veel duidelijker dan in die van het Mozaïsme. En zoo ik mij niet geheel bedrieg, dan zal dit ook door Spiegel niet worden geloochend, op wiens gezag Kern zich tot staving van zijn stelling beroept.

Meent men wellicht, dat dit artikel veel te uitvoerig en de moeite aan deze bewijsvoering besteed veel te groot is voor het weinig belangrijke van het vraagstuk, welks beantwoording het

---

[1]) Bladz. 14.

hier geldt, ik geloof dat men zich vergist. Of Zarathustra, van wien wij niets met historische zekerheid weten, bestaan heeft, ja dan neen, kan ons betrekkelijk onverschillig zijn. Maar de vraag hangt samen met de rechte beschouwing en waardeering van een godsdienst, die tot de gewichtigste en schoonste der oudheid behoort. Daarom kwam het mij noodig voor haar eenigszins uitvoerig te behandelen. Ik eindig met de verklaring, dat ik uit Kern's verhandeling, al kon ik mij met de slotsommen, waartoe hij geraakt is, niet vereenigen, zeer veel heb geleerd, en dat de schrijver zich daarin weder als een uitstekend filoloog en linguist heeft doen kennen.

November 1867. C. P. Tiele.

HET SLOT VAN DEN BRIEF VAN PAULUS AAN DE ROMEINEN.

EEN KRITISCH ONDERZOEK.

Het is bekend, dat de echtheid der beide laatste hoofdstukken van den brief van Paulus aan de Romeinen, in de oogen van vele exegeten op verre na niet boven allen twijfel verheven is. Een langdurig en nauwkeurig onderzoek heeft mij ten aanzien dier hoofdstukken tot uitkomsten geleid, die wel is waar slechts op den naam van gissingen aanspraak mogen maken, maar toch belangrijk genoeg zijn, om ze aan het oordeel van de deskundigen te onderwerpen, voor wie dit theologisch tijdschrift bestemd is.

Aan den beroemden meester der N. Testamentische kritiek, Dr. Baur, komt de lof toe, van 't eerst Rom. 15 en 16 aan een grondig onderzoek te hebben onderworpen, en hun lateren oorsprong in 't licht geplaatst. Hij heeft daartoe de reeds vroeger gemaakte bedenkingen vereenigd, en bovendien een aantal nieuwe gronden en bewijzen aangevoerd, welke tegen de echtheid dier beide hoofdstukken pleiten. Van hem kunnen wij daarom 't best vernemen, wat de kritiek tegen het slot van den brief aan de Romeinen heeft in te brengen. In zijn beroemd werk „Paulus", deel 2, hoofdstuk 3, uitgave van 1845, deelt hij ons zijne grieven en bedenkingen mede.

Eerst bepaal ik de aandacht mijner lezers bij de bezwaren, welke Baur tegen de echtheid van Rom. 16 ontwikkelt. Wat eindelijk, zoo schrijft hij, t. a. p. bl. 414, het laatste hoofdstuk aangaat, ook dit maakt op mij geheel en al den indruk van later oorsprong te zijn. De lange reeks van personen, die Paulus laat groeten, gelijkt veel op eene lijst van de aanzienlijkste leden der oudste gemeente te Rome, wier namen door de overlevering

waren bewaard, en later, toen de verhouding van den apostel tot die gemeente een punt van twist en strijd was geworden, door een Pauliner werden gebruikt, om in eene ondergeschovene oorkonde het bewijs te leveren, dat Paulus tijdens zijn leven door innige vriendschap met die gemeenteleden was verbonden geweest. Velen van hen zouden zich zelfs jegens den apostel zeer verdienstelijk hebben gemaakt, b. v. Aquila en Priscilla, van wie wij vs. 4 lezen: οἵτινες ὑπὲρ τῆς ψυχῆς μου τὸν ἑαυτῶν τράχηλον ὑπέθηκαν, en eene zekere Maria, die het getuigenis ontvangt, vs. 6, ἥτις πολλὰ ἐκοπίασεν εἰς ἡμᾶς. Ook spreekt de schrijver bij herhaling van de naastbestaanden, die Paulus onder de eerste christenen te Rome zou hebben gehad, vs. 7, 11 en 13, waar in de woorden τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ ἐμοῦ het begrip van bloedverwantschap opzettelijk schijnt te zijn aangeduid. - Deze plaatsen, gevoegd bij die, waar wij onder de personen, die door tusschenkomst van Paulus hunne groeten laten overbrengen, al weder συγγενεῖς van dien apostel aantreffen, doen ons vragen, waar toch deze in zijne onbetwistbaar echte brieven zoo dikwijls van zijne naastbestaanden spreekt. Hoe verdacht, zoo gaat Baur voort, is verder de beschrijving van sommigen dier personen! Aquila en Prisca bevonden zich, tijdens de afzending van den eersten brief aan de Korinthiërs, te Efeze (1 Cor. 16, 19), volgens Rom. 16, 3 zijn zij te Rome. Wij kunnen nu wel met vele uitleggers beweren, dat beide naar Rome waren teruggekeerd, maar die terugkeer is niets meer dan eene hypothese, waarvoor elk bewijs ontbreekt. Het heeft veel meer den schijn, alsof zij met opzet boven aan op de lijst van 's apostels goede vrienden te Rome zijn geplaatst. Te recht heeft Schulz opgemerkt, dat de woorden, die 1 Cor. 16, 19 aan de vermelding van Aquila en Prisca zijn toegevoegd, dezelfde zijn, die ook Rom. 16, 3 voorkomen: καὶ τὴν κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν. Die exegeet had nog verder kunnen gaan en beweren, dat met zijne opmerking ook de vraag beantwoord is: Hoe komt Epenetus, de geliefde, de eersteling der geloovigen in Azie naar Rome? Want ook dit bericht is aan het slot van den eersten brief aan de Korinthiërs ontleend. Hetgeen daar, 1 Cor. 16, 15, van Stefanas voorkomt, heeft de vervaardiger van Rom. 16 op een lid der Romeinsche gemeente overgebracht, maar aangezien de eer der ἀπαρχὴ slechts aan één persoon kon toekomen, en ἀπαρχὴ Ἰταλίας niet te pas kwam, omdat Epenetus, even als Stefanas, om eer-

steling te kunnen zijn, door Paulus moest zijn bekeerd, veranderde hij Ἀχαΐας, dat nog in enkele handschriften voorkomt, in Ἀσίας. Waren Andronikus en Junias reeds vóór de bekeering van Paulus Christenen geweest, dit was eene reden te meer om hen als συγγενεῖς in de nauwste betrekking tot den apostel te plaatsen; hoe zij echter tevens zijne συναιχμάλωται konden heeten, tijdens hij nog in geene gevangenschap van langeren duur was geraakt, blijft onverklaarbaar. Zeer verklaarbaar is daarentegen zulk eene prolepsis bij een later levenden schrijver, die aan dergelijke predikaten groote waarde hechtte. Een uitval tegen Joodsche dwaalleeraars kon natuurlijk niet worden gemist. Een Pauliner der 2e eeuw, die zich voor Paulus uitgaf, kon zich geen echt Paulinisch geschrift zonder eene meer of minder scherpe polemiek tegen die leeraren denken. Jammer echter, dat zijne schildering dier tegenstanders niet bij het overige van den inhoud past, dat zij niets bijzonders bevat, niet karakteristieks heeft, en zoo algemeen is, dat zij op elke soort van dwaalleeraren slaat. Te vergeefs poogt de schrijver door holle klanken en opgeschroefde uitdrukkingen kleur en gloed aan zijne beschrijving te geven, vs. 20: θεὸς — συντρίψει τὸν σατανᾶν ὑπὸ τοὺς πόδας ὑμῶν, vs. 18, δουλεύουσι τῇ ἑαυτῶν κοιλίᾳ, en ook vs. 4: ὑπὲρ τῆς ψυχῆς μου τὸν ἑαυτῶν τράχηλον ὑπέθηκαν, dat tot dezelfde katagorie behoort. Voegen wij hierbij nu nog, dat vs. 17-20 al zeer wonderlijk tusschen de groeten vs. 1-16 en 21-24 is ingeschoven, alsmede dat de plaats, die aan de doxologie vs. 25-27 toekomt, zeer onzeker is, dan hebben wij, zoo redeneert Baur, grond en bewijs genoeg, om de echtheid van Rom. 16 in twijfel te trekken. Wel, zegt hij, kan men zich tegen mij op de mogelijkheid der echtheid blijven beroepen, maar dat beroep is krachteloos, daar het in de kritiek niet op het mogelijke, maar op het waarschijnlijke aankomt. Misschien zou iemand kunnen aanvoeren, dat een later levende schrijver op eene lijst van vrienden en naastbestaanden van Paulus stellig niet de in de traditie der Romeinsche gemeente zoo beroemde namen van Clemens, (Filip. 4, 3) en Linus (2 Tim. 4, 21) zou hebben overgeslagen. Mijn antwoord is, dat deze beide medearbeiders des apostels met opzet, als jongere, reeds tot het tweede geslacht behoorende leden der gemeente zijn weggelaten. Dat het den Pseudo-Paulus inderdaad te doen was om de betrekking van den apostel tot de eerste Christenen in de hoofdstad der wereld, zien wij niet alleen

uit de vermelding van Prisca en Aquila, maar ook uit het getuigenis omtrent Andronikus en Junias, vs. 7, οἵτινές εἰσιν ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποϛόλοις, (waaronder wij waarschijnlijk de twaalven hebben te verstaan, die op hunne beurt dienen om hunne goede verstandhouding met Paulus te laten uitkomen,) οἳ καὶ πρὸ ἐμοῦ γεγόνασιν ἐν χριϛῷ. Waartoe die verklaring, als de schrijver daarbij geen belang had, en wel bepaald het belang, dat wij boven hebben aangeduid?

Op deze gronden bouwt Baur zijn gevoelen, en wij moeten erkennen, dat zij van groot gewigt zijn. Nogtans merk ik op, dat zij slechts *zoo lang onweerlegbaar mogen heeten, als wij Rom. 16 voor een echt of onecht bestanddeel van den brief aan de Romeinen houden.* Daarentegen vallen de meeste, zoo niet alle bezwaren van Baur weg, zoodra wij op het voetspoor van sommige exegeten Rom. 16 voor een aanhangsel verklaren, dat oorspronkelijk in geenerlei verband of zamenhang met den brief aan de Romeinen heeft gestaan, waaraan het eerst later is gehecht. De gronden toch, die Baur aanvoert, hebben meer dan één uitlegger vóór hem er toe geleid, een anderen oorsprong voor dat hoofdstuk te zoeken. Zoo vond Schott het onmogelijk, dat Rom. 16 voor de gemeente te Rome zou zijn bestemd geweest. Semler hield het voor eene lijst van personen, die de overbrengers van den brief op hunne reis moeten bezoeken. Eichhorn noemde het een aanbevelingsbrief ten behoeve van Phebe, oorspronkelijk voor Korinthen bestemd, doch daar niet afgegeven, of na lezing en gebruik teruggevraagd en naar Rome gebracht. Een ander exegeet zoekt de bestemming van Rom. 16 te Efeze, nog een ander beschouwt het als eene vereeniging van verschillende fragmenten. Wij zien hieruit, dat de onoverkomelijke bezwaren tegen dat hoofdstuk als bestanddeel van den brief aan de Romeinen, aan de scherpzinnigheid der onderzoekers niet zijn ontsnapt. Zij zijn tot nog toe door geen verdediger van de echtheid van Rom 16 weggenomen, en wij mogen daarom als resultaat der kritiek vaststellen: Dat Rom. 16 geen echt bestanddeel van den brief aan de Romeinen is, en wij de keus hebben tusschen het gevoelen van Baur, die het aan opzettelijke dogmatische verdichting toeschrijft, en dat van andere exegeten, die het wel aan den apostel toekennen, maar daaraan tevens eene bestemming geven, waardoor het met den brief aan de

Romeinen niets meer gemeen heeft. Wij zullen later eene keus doen, en wenden ons thans tot hoofdstuk 15.

Ook de echtheid van dat hoofdstuk is niet 't eerst noch uitsluitend door Baur ter sprake gebracht. Reeds Semler was van oordeel, dat Rom. 15 eigenlijk niet bij den brief paste, maar bestemd scheen te zijn voor de vrienden des apostels, die de overbrengers van den brief op hunne reis zouden bezoeken, en aan wie zij een afschrift er van moesten ter hand stellen. Een ander meende, dat Rom. 15 een op zich zelf staand geschrift was, aan de meer verlichte en ontwikkelde leden der gemeente te Rome gericht. Eichhorn voerde aan, dat Rom. 15 en 16 in het exemplaar dat Marcion gebruikte niet stonden, een grond, dien de verdedigers der echtheid wel wat al te lichtvaardig plegen weg te ruimen, door de traditionele opmerking, dat Marcion ook hier wel willekeurig zal hebben weggelaten wat hem lastig en onaannemelijk was. Uit een en ander blijkt echter zooveel, dat Rom. 15 als gedeelte van den brief aan de Romeinen niet boven allen twijfel verheven is, en daarom Baur recht had, dat stuk aan een scherp en grondig onderzoek te onderwerpen, dat wij mede in den „Paulus" t. a. p. pg. 399. vgl. vinden. Ik heb, zoo schrijft hij daar, bij de ontvouwing van den aard en de strekking van den brief aan de Romeinen met opzet Rom. 15 buiten rekening gelaten, daar ik de bedenkingen, door zoo menigen uitlegger tegen dat hoofdstuk aangevoerd, niet ongegrond kan vinden, hoe weinig ik mij overigens door hunne kritiek en de hypothesen, waartoe zij geraken, bevredigd gevoel. Zijn er bijzondere redenen om aan de echtheid van het laatste hoofdstuk te twijfelen, dan is het niet meer dan natuurlijk ook Rom. 15 in dien twijfel te betrekken, daar de plaats der slotdoxologie in de handschriften, deels aan het slot van H. 16, deels aan het einde van H. 14, aanwijst, dat Rom. 15 en 16 voor het kritisch onderzoek niet te scheiden zijn. Dat Marcion ze in zijnen Codex niet had is zeker geen afdoend bewijs voor hunne onechtheid, eene andere vraag echter is, of Marcion ze weglatende niet geleid werd door een indruk, dien ieder onbevooroordeeld onderzoeker nog heden ontvangt. Zij openbaren toch een tegemoetkomen aan de Christenen uit de Joden, dat slecht bij den inhoud van het apostolisch geschrift past. Of wordt niet, blijkbaar om iets te kunnen zeggen wat aan die Christenen bizonder aangenaam moest zijn, in den aan-

hef van H. 15 het betoog wederom opgevat, dat met H. 14 was gesloten? Wordt Rom. 15, 1—13 iets geleerd dat de apostel H. 12, 1 en vl. niet reeds veel beter, krachtiger en meer in overeenstemming met zijne gronddenkbeelden en beginselen had ontwikkeld? Waartoe dan dat terugkeeren tot vermaningen, die hij bereids gegeven had? Van waar ook die toon, dien wij te vergeefs in het voorafgaande zoeken? Zulk een toon kon slechts de man der 2e eeuw aanslaan, voor wien de apostel te weinig acht had geslagen op 'tgeen de Joodsch-Christelijke partij voor eene vreedzame gemeenschap met de geloovigen uit de Heidenen kon stemmen, en die daarom dat verzuim door een aanhangsel van zijne hand wilde goedmaken. Alles is in Rom. 15 met het oog op die machtige partij aangelegd en berekend. Met hoeveel slimheid wordt b. v. in vs. 4 de Messiaansche plaats gebruikt, om voor de aanbeveling der goede leer, die de schrijver wenscht voor te dragen, het gansche O. Testament als getuige te laten dienen: *ὅσα γὰρ προεγράφη, εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν προεγράφη.* Hoeveel wordt verder aan de Joodschgezinde partij toegegeven door de verklaring vs. 8: *λέγω δὲ Ἰησοῦν Χριστὸν διάκονον γεγενῆσθαι περιτομῆς ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ, εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων.* Het zij, zoöals Olshausen beweert, dat Paulus hier op eigenaardige wijze de verhouding van Christus tot de Joden als eene plichtmatige beschrijft, zoodat God ter wille Zijner waarachtigheid Christus tot de Joden had moeten zenden, terwijl aan de heidenen, die recht noch aanspraak op de vervulling der beloften hadden, de prediking des evangelies uit barmhartigheid was geschonken. Laat, tegenover de bedenking, dat Paulus toch zoo even (H. 10.) in de Joden had gelaakt, dat zij de genade Gods als iets dat hun van rechtswege toekwam beschouwden, de opmerking van kracht zijn, dat wij hier (Rom. 15: 8) aan eene oratio *κατ' ἄνθρωπον* hebben te denken. Laat de uitdrukking: *διάκονος περιτομῆς*, die nergens elders voorkomt, hier met opzet zijn gekozen, om Israëls hoogheid te doen uitkomen. Is het dan waarlijk wel zoo natuurlijk, dat de apostel alleen hier *κατ' ἄνθρωπον* zou hebben gesproken en dingen geschreven, waarvan hij zoo even juist het tegendeel had beweerd? Al wat wij h. t. p. van Israëls rechten lezen toont, dat de schrijver eene concessie doen wil, die voor iedereen behalve voor Paulus mogelijk was, vooral aan het slot van zulk een belangrijk geschrift. Ook is vs. 9 de reeks van

plaatsen des O. T. alleenlijk aangevoerd, om de Christenen uit de Joden over de toelating der Heidenen zooveel mogelijk gerust te stellen. Het is mogelijk, dat de schrijver daarbij H. 9: 24—29 voor den geest heeft gehad, maar juist de vergelijking met die plaats brengt het verschil van redeneertrant aan den dag. Want H. 9: 24 komt de apostel in het beloop eener grootsch aangelegde bewijsvoering er toe, de roeping der Heidenen, en de daarmede zamenhangende uitsluiting van een deel der Joden uit de profeziën des O. V. te rechtvaardigen, hier daarentegen (Rom. 15: 9—12) vinden wij bloot eene opeenstapeling van plaatsen des O. T. voor dezelfde gedachte, die wel is waar de hoofdzaak raakt, maar toch nooit of nergens door Paulus zoo naakt en zonder toelichtend betoog wordt voorgedragen. Des te eer kon later een Pauliner in de gemeente te Rome, die de noodzakelijkheid van eendracht en vrede tusschen beide partijen erkende, de pen opvatten, om aan hen, die het: *τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν ἀλλήλοις κατὰ χριστὸν*, en het: *ὁμοθυμαδὸν ἐν ἑνὶ στόματι δοξάζειν τὸν θεὸν* cet. zoo weinig bedachten, in herinnering te brengen, dat reeds in het O. T. de beroeping der Heidenen tot gemeenschappelijke verheerlijking Gods met de Joden was voorspeld.

Dit een en ander vindt in het tweede gedeelte van Rom. 15, volgens Baur, zijne bevestiging, ja, komt in enkele trekken nog scherper aan het licht. Dit geldt vooral van vs. 15: *τολμηρότερον δὲ ἔγραψα ὑμῖν ἀδελφοὶ ἀπὸ μέρους.* Zelfs een uitlegger als Olshausen, schrijft Baur, vindt het bij den eersten opslag vreemd, dat Paulus zich wegens zijne ernstige vermaningen verontschuldigt, en is genoodzaakt eene captatio benevolentiae te hulp te roepen, om de zwarigheden, die vs. 15 oplevert, uit den weg te ruimen. Verder, zoo gaat Baur voort, dan tot eene captatio benevolentiae kunnen wij volgens Olshausen niet komen. Maar hoe is dat te rijmen met de waardigheid van Paulus en het doorgaand karakter van zijn geschrift? Hoe karakterloos had de apostel moeten zijn, om zich aan het slot van zulk een antijoodschen brief tot dergelijke captationes benevolentiae, en uitdrukkingen *κατ' ἄνθρωπον*, die wij noodzakelijk moeten aannemen, als H. 15 en 16 bestanddeelen van den brief aan de Romeinen zullen blijven, te verlagen; hoe zwak van verstand, als hij in ernst had kunnen gelooven op die wijze aan de inblazingen van zijne bespieders en tegenstanders te zullen ontkomen! En dit is niet het eenige, waarmede wij de echtheid dier beide

hoofdstukken ten koste van den apostel moeten koopen. Hadden er, merkt Olshausen op, te Rome even als in Galatië twisten bestaan, dan zou vs. 14 eene onwaarheid behelzen, de gemeente te Rome verkeerde in goeden staat, daarom kon Paulus haar naar waarheid prijzen. Die gunstige meening is echter slechts een gevoelen der uitleggers, waartegen, met het niet te verachten gezag van een ouden commentator, ook de inhoud van den brief zelven zich verheft. Wat den apostel ten aanzien der Galatiërs ontevreden maakte was minder het twisten dier Christenen, dan wel het Judaïsme, dat op nieuw ingang bij hen vond, en in zijn oog de hoofdkwaal was, onverschillig of het al dan niet verdeeldheid veroorzaakte. De Joodsche richting had ongetwijfeld ook te Rome de bovenhand; en als Paulus zich tegen die gemeente op een geheel anderen toon uitlaat, dan mogen wij niet vergeten, dat hij aldaar niet zijn eigen werk verwoest zag, en ook geen zoo regtstreeksch verzet tegen zijne apostolische waardigheid te bestrijden had. Tevreden kon hij echter, op grond van alle onderstellingen, waartoe de brief zelf ons brengt, niet zijn; nergens spreekt hij ook zijne tevredenheid uit, zelfs niet H. 1, 8; waar toch καταγγέλλεται geen oordeel van hem zelven aanduidt, en het εὐχαριστεῖν slechts de hoop uitdrukt, dat hij niet met eene gemeente die terugging, maar met eene, die vooruit wilde, te doen had. Rom. 15, 14 daarentegen spreekt hij van de voortreffelijkheid der Romeinsche Christenen op eene wijze, die eigenlijk zijn ganschen brief overtollig maakte. Want zoo zij werkelijk, naar zijne innige overtuiging, μεστοὶ ἀγαθωσύνης, πεπληρωμένοι πάσης γνώσεως, en in staat waren ἀλλήλους νουθετεῖν, wat ontbrak er dan nog aan hunne volmaaktheid? Dan hadden zij niet eenmaal behoefte aan het πνευματικὸν χάρισμα enz., dat Paulus hun (1, 10) wenschte mede te deelen, om hen in hun geloof te versterken en op te bouwen, daar immers de aard der γνῶσις het pneumatische is, eene vrijere, van alles wat tot de σάρξ behoort gezuiverde geestesrichting. Wie ziet niet, dat zulk een lof aan de gemeente te Rome slechts van een later levenden schrijver kon ten deel vallen, wien het vóór alle dingen om eene nauwere vereeniging van Petriners en Pauliners te doen was? Hoe dieper men de noodzakelijkheid van zulk eene vereeniging gevoelde, en hoe minder de brief des apostels bij magte was haar tot stand te brengen, ja, zoowel in zijn geheel als door enkele gedeelten eer geschikt was om vele

Joodschgezinden af te stooten, dan om hen te trekken, en voor de gemeenschap met de aanhangers van Paulus te winnen, des te wenschelijker achtte men het later, aan den apostel tegen het slot van zijn brief verzachtende en bevredigende woorden, woorden van vertrouwen, lof en hoogachting in den mond te geven. Men liet hem zelfs tot eene verontschuldiging over de stoutmoedigheid, waarmede hij zich had uitgelaten, komen; vs. 15: ὡς ἀναμιμνήσκων d. i. in het bewustzijn van een, die u, ter regtvaardiging van zijn τολμηρότερον ἔγραψα, eene bijzondere herinnering heeft voor te dragen. En welke is nu die herinnering, die Paulus aangaande zijne apostolische waardigheid in het midden brengt? Hij getuigt wel, dat hij in ruimen kring en met uitnemend gevolg als apostel der Heidenen gearbeid heeft, maar is het tevens niet duidelijk, dat hij er eigenlijk op bedacht is, zich tegen de beschuldiging te vrijwaren, dat hij eens anders gebied betrad? (Rom. 15: 17—21) De apostel wil zeggen, dat hij tot dusver als apostel der Heidenen had gewerkt, en dien arbeid als zijne speciale taak beschouwde. Maar waarom wordt zijn beginsel tot den regel teruggebracht μὴ ἐπ' ἀλλότριον θεμέλιον οἰκοδομεῖν? Alsof hij enkel en alleen ten gevolge van dien regel zich tot de Heidenen had begeven? Klaarblijkelijk geschiedt dit om hem te laten zeggen, dat hij wel wist geen recht te hebben, om aan eene gemeente, als de Romeinsche, die voor 't grootste deel uit Judaïsten bestond, een apostolischen brief te schrijven. Ziende op den onloochenbaren zin van vs. 20 kan men daarom niet met Olshausen en anderen vs. 18 opvatten als eene bevestiging van de verklaring des apostels, dat hij slechts in Christus roemde (vs. 17) en dat niet hij, maar Christus door hem de Heidenen had bekeerd, maar Reiche en de Wette omschrijven terecht den zin van vs. 18 in dezer voege: „Ik zal niet wagen mij zelven valschelijk iets toe te schrijven, dat Christus door mij zou hebben gewerkt, dat echter in waarheid niet door mij, maar door anderen is verricht,” men voege daarbij nog in zijne gedachten, „daar mijn beroep de bekeering der Heidenen is.” Wij zien duidelijk, de apostel beijvert zich de verdenking tegen te gaan, dat hij zich iets zou hebben aangematigd, dat buiten den kring zijner apostolische bevoegdheid lag; en wat hem aan die verdenking bloot stelt is niets anders als juist de brief zelf, dien hij, de apostel der Heidenen, aan de gemeente te Rome had geschreven. En daar nu het gansche

redebeleid vs. 15—21 zich om de hoofdgedachte draait, dat hij als apostel der Heidenen een afkeer heeft van het *ἐπ' ἀλλότριον θεμέλιον οἰκοδομεῖν*, zoo kan ook het *τολμηρότερον ἔγραψα ὑμῖν* onmogelijk op de stoutheid van toon slaan, maar dient verstaan te worden van het waagstuk, dat hij zonder daartoe bevoegd te wezen zulk een brief aan de Romeinen geschreven had. Des te minder begrijpen wij echter, hoe den apostel zulk eene verontschuldiging in het hoofd kon komen. Of was het geen bouwen op eens anders fundament, wanneer hij aan eene Joodsch-Christelijke gemeente, welke hij niet had gesticht, een brief zond, die de belangrijkste waarheden des evangelies bevatte, en dat met het doel, om haar door de mededeeling van zulk een *πνευματικὸν χάρισμα* in het Christendom te bevestigen, en tot het inzicht in de ware Christelijke vrijheid te verheffen? Of hij zijn onderricht mondeling of schriftelijk gaf, deed weinig af, in elk geval zou Paulus iets hebben gedaan, dat met zijn duidelijk uitgesproken beginsel in tegenspraak was. Dit is ver van waarschijnlijk. Het is ondenkbaar, dat Paulus eerst een brief van didaktischen inhoud zou hebben geschreven aan eene gemeente, bij welke hij vóór zijne opvatting des Christendoms ingang zocht, om terstond daarop aan het slot een stelregel uit te spreken, waardoor hij zoo gemakkelijk de door hem bedoelde werking kon verijdelen. Hoe gemakkelijk was die regel tegen hem zelven te keeren, hoe geschikt, om hem van allen invloed op de gemeente te Rome te berooven. Waarom spreekt hij ook eerst aan het einde, en niet dadelijk in den aanhef dit zijn beginsel uit? En is wat wij in den laatsten lezen niet met hetgeen wij in 't eerste vinden in strijd? Aan het slot zegt hij geen recht te hebben, om buiten den hem toegedeelden werkkring te arbeiden, in den aanhef weet hij niets van eene dergelijke beperking, maar noemt hij het zelfs zijn plicht, aan alle volken, onverschillig van welke nationaliteit, het evangelie te prediken (1, 5, 13, 14). Dit zijn tegenstrijdigheden, die in geen echt geschrift van Paulus te verdragen zijn. Hij zelf kan daarom die verontschuldiging aan zijn brief niet hebben toegevoegd, maar een ander heeft dat gedaan, ten einde den aanstoot weg te nemen, dien de brief te Rome vond, waar hij doorging voor een afdoend bewijs van 's apostels bekende aanmatiging en drieste onbescheidenheid. Nu echter eenmaal de aanstoot gegeven was, schoot den lateren Pauliner, om het gezag van Paulus te redden, niets anders over, als hem de

verklaring toe te dichten, dat hij door zijn brief zich geenszins aan onbescheidenheid had willen schuldig maken; dat hij zeer goed had geweten, wat al of niet op zijn weg lag, en binnen welke grenzen hij behoorde te blijven, en daarom ook niet wilde verbloemen, dat hij misschien wat al te vrijmoedig geweest was. Is deze verklaring eenvoudig en gemakkelijk op het gansche hoofdstuk toe te passen, wordt door haar het onbegrijpelijke eerst ten volle verstaanbaar, dan mogen wij ook aannemen, dat zij de ware is. Volgens vs. 19 heeft Paulus van Jeruzalem en rondom tot Illyrië toe het evangelie verbreid. Nogtans vinden wij, afgezien van de tegenspraak, waarin deze verklaring met Gal. 1, 13 vlgd. staat, nergens een spoor van een verblijf des apostels in het barre, onherbergzame, en door onbeschaafde menschen bewoonde Illyrië. Want ofschoon het mogelijk is wat Reiche beweert, dat wij hier aan eene oratorische overdrijving hebben te denken, die het land medetelt, tot welks grenzen de apostel was gekomen, is het evenzeer mogelijk, dat Illyrië door den schrijver in vollen ernst als het tooneel van 's apostels werkzaamheid is vermeld. Wat kon den Pauliner der tweede eeuw, vraagt men wellicht, bewegen aan dat tooneel zulk eene onwaarschijnlijke uitgebreidheid te geven? Hij had daartoe, is Baur's antwoord, goede redenen. In Illyrië was namelijk voor de Romeinen de grensscheiding tusschen het Oosten en het Westen, waarom ook later de praefectura Illyrici met de praefectura Orientis tot het Oostersch Romeinsche rijk behoorde. Door deze grensbepaling, even als door de uitdrukking πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ χριστοῦ, wordt de apostolische werkzaamheid van Paulus in het Oosten als volbracht voorgesteld. Daarop heeft ook betrekking, hetgeen wij vs. 23 lezen, dat hij in die landen geene plaats meer had, daar, om zoo te zeggen, alle plaatsen met het door hem verkondigd evangelie waren opgevuld. Hoe kon echter Paulus zoo iets zeggen? De apostel, zeggen de uitleggers, bepaalde zich tot de grooten steden, en liet het land aan zijne helpers over; ook meende hij, dat niet alle individuën in de kerk moesten worden opgenomen, maar enkel zij, die daartoe door God waren verordineerd. Wij vinden echter nergens bewijzen van zulke vast gestationeerde helpers, nergens een grond voor het gevoelen, dat Paulus op die wijze zijn werk met hen heeft gedeeld. Wij kennen maar drie hoofdsteden, waar hij betrekkelijk lang zich heeft opgehouden, Antiochië,

Korinthen en Efezus. Kunnen wij nu onderstellen, dat hij bij de afzending van den brief, tijdens zijn tweede verblijf te Korinthen, in het uitgestrekte Oosten, van Jeruzalem tot Illyrië geene steden van belang heeft gekend, waar hij iets voor het evangelie werken kon? De exegeten hebben die vraag voorzien, vandaar hun beroep op de praedestinatie. Maar wij kunnen evenmin aannemen, dat Paulus zich heeft verbeeld, dat alle uitverkoren bewoners van het Oosten reeds waren bekeerd. Zulk een blik in Gods raadsbesluit is kwalijk overeen te brengen met de menschelijke beperktheid, waaraan ook Paulus onderworpen was, en die hem belette te weten, welke individuën door God ter zaligheid waren gepraedestineerd. Voor Baur ligt in Rom. 15, 19 een nieuw bewijs, dat eene latere hand die beide hoofdstukken aan den brief heeft toegevoegd, in een tijd toen men algemeen geloofde, dat een apostel als Paulus Oost en West had moeten bereizen, en daar hij in het eerste zijn taak had moeten aanvaarden, haar in het laatste had voleindigd. Men zie vooral niet voorbij, dat Paulus ook nu wel, even als in den aanhef van zijn brief, melding maakt van zijn lang gekoesterden wensch om Rome te bezoeken, maar het besluit om eindelijk dien tocht te ondernemen door een grond motiveert, waarvan in den aanhef hoegenaamd geene spraak is, t. w. dat zijn loop in het Oosten is volbracht, terwijl hij aan het πνευματικὸν χάρισμα van H. I, 10—13 niet meer schijnt te denken. Niet minder vreemd is, dat hij Rom. 15 Rome slechts op zijne reis naar Spanje wil bezoeken. Ook dit vindt in het voorafgaande, en meer bepaald in het μὴ ἐπ' ἀλλότριον θεμέλιον οἰκοδομεῖν zijne oplossing. Was hij te Rome op vreemden bodem, dan kon en moest hij daar als één die doorreist vertoeven. Daarmede wordt aan de Joodsche partij eene concessie gedaan, die oordeelde, dat Paulus, de apostel der Heidenen haar niet aanging. Alles moest nog vóór dat Paulus te Rome kwam zijn afgesneden, wat hem tot de gemeente aldaar in nauwere betrekking brengen, of hem aanspraak op den titel van medearbeider aan hare stichting geven kon. Het verafgelegen Spanje hangt zamen met het denkbeeld, dat een apostel als Paulus de δύσις zoo goed als de ἀνατολή had moeten bereizen. Naar 't schijnt liet men hem gaarne zijne taak, om van volk tot volk tot in het verre Westen met het evangelie te reizen, als hij maar niet in het midden der Joodsch-Christelijke gemeenschap bleef vertoeven, noch naast een ander

werkte. Hoe bescheiden is verder de verwachting, die de apostel van zijn verblijf te Rome koestert, als hij ἀπὸ μέρους, non quantum vellet, sed quantum licebit (Grotius) daardoor bevredigd hoopt te zullen worden. Mogen wij 't niet met recht meer dan verdacht noemen, dat Paulus zou hebben kunnen besluiten zijn eigen werkkring, waarin hij zoo noodig was, te verlaten, om een anderen, ver verwijderden, in elk opzicht hoogst onzekeren op te zoeken, en dat zonder eenige dringende reden? Hetgeen Rom. 15: 25 van de reis des apostels naar Jeruzalem voorkomt strookt zeker met de brieven aan de Korinthiërs, maar bewijst slechts, dat de vervaardiger die brieven kende, en daaraan de noodige data ontleende. Hij stelt vooral het doel dier reis op den voorgrond, om daardoor den apostel in de schatting zijner bestrijders te doen rijzen. Eindelijk is ook de overeenkomst met de brieven aan de Korinthiërs, wat uitdrukkingen en spreekwijzen aangaat, te groot, om niet aan opzettelijke navolging te denken, terwijl vs. 30—32 de latere hand zich niet onduidelijk verraadt in het voorgevoel van lijden en vervolging, dat den apostel op de lippen gelegd wordt.

Met deze gronden en bewijzen tracht de beroemde geleerde ons te overtuigen, dat H. 15 eene schriftuur van latere afkomst is, een stuk, opzettelijk vervaardigd, om de machtige partij der Judaïsten, die te Rome heerschte, gunstiger voor den apostel der Heidenen te stemmen, welk doel een tal van concessies vereischte, die niet zeer vleiend waren voor het karakter van den grooten kruisgezant. Geen onbevooroordeelde lezer zal, denk ik, de kracht van Baurs bedenkingen willen bestrijden. De wijze, waarop de apostel Rom. 15 zich uitdrukt maakt de echtheid van dat hoofdstuk zeer verdacht. Ook mag ik niet verzwijgen, dat Baur's gevoelen door eene nauwkeurige vergelijking van Rom. 15 met het boek „de Handelingen" nadrukkelijk wordt bevestigd. De Paulus van Rom. 15 gelijkt telkenmale als twee druppels water op den Paulus der Handelingen, zoodat wij van de onloochenbare onechtheid van den laatsten tot die van den eersten besluiten. Niet minder is de verschillende plaats, die in de handschriften aan de slotdoxologie, Rom. 16, 25—27 is gegeven, een mijns inziens door Baur niet hoog genoeg gewaardeerd bewijs, dat de beide laatste hoofdstukken eerst later bij den brief aan de Romeinen zijn gevoegd, daar deze doxologie, van welker onechtheid een nauwkeurig onderzoek ons spoedig zal

overtuigen, blijkbaar heeft moeten dienen, om aan den brief zoo goed mogelijk een passend slot te geven, en vervolgens, na de ontdekking van H. 15 en 16 naar het einde van het laatste is afgezakt. Eindelijk had Baur zich ook op het groot aantal varianten kunnen beroepen, waaronder de tekst van Rom. 15 meer dan eenig ander stuk des N. T. gebogen gaat, waaruit met eenigen grond van waarschijnlijkheid is af te leiden, dat dat hoofdstuk lang heeft gezworven, en door vele handen is gegaan, eer het voor goed in den Codex des N. T. tot rust is gekomen. Toch is, in weerwil van al de scherpzinnigheid, welke de groote meester der kritiek aan zijn onderzoek heeft besteed, de uitkomst er van, naar mijn oordeel, verre van bevredigend. Bedrieg ik mij niet, dan openbaart zich ook hier de zwakke zijde van de Tubingsche kritiek, namelijk het blind vertrouwen op den tekst, dien de aanhangers dier school, op het voetspoor van hunnen meester, onvoorwaarlijk als zuiver en onbedorven aannemen. Hoe vreemd het ook schijne bij een man als Baur, wiens heldere en doordringende blik zoo gemakkelijk echte en ondergeschovene geschriften onderscheidt, toch is het waar, dat hij geen oog heeft voor de verbastering en verminking, welke de tekst des N. T. kan hebben ondergaan, en er niet aan denkt, om in de voor echt door hem verklaarde brieven hier en daar de hand van den bewerker te vermoeden, niettegenstaande voor hem de gedachte als voor de hand moest liggen, dat bij het aantal ondergeschovene en onechte geschriften, ook de echte wel niet aan het gevaar van velerlei interpolaties en opzettelijke veranderingen kunnen ontsnapt zijn. Had toch Baur onder de grondslagen zijner onderzoekingen ook de eigenlijke tekstkritiek opgenomen, dan zou hij meer dan eens tot geheel andere resultaten gekomen zijn. Dan zou hij, om ons tot de beide laatste hoofdstukken van den brief aan de Romeinen te bepalen, Rom. 15 en Rom. 16 waarschijnlijk niet voor het werk van denzelfden schrijver gehouden, maar hebben ingezien, wat ik straks meer in bijzonderheden hoop aan te toonen, dat H. 16 klaarblijkelijk een stuk is van een geheel ander geschrift, dat hoewel mede van den apostel afkomstig, toch geenerlei betrekking op de gemeente te Rome had. Dan zou hij, wat Rom. 15 aangaat, met grootere voorzichtigheid zijn te werk gegaan, en wellicht de ontdekking hebben gedaan, dat dat hoofdstuk, dat hij nu als het werk van een onbevoegden vredestichter van weinig of geene waarde acht, van

onberekenbaar groot belang is, daar het, hoe ook bewerkt en hier en daar tot onkenbaarheid toe verbasterd, het echt, apostolisch slot van den brief aan de Romeinen behelst, die anders niets meer dan een fragment zou wezen. Dan zou hij eindelijk zijn onderzoek niet tot de beide laatste hoofdstukken hebben beperkt, maar het veel verder, ook over Rom. 12, 13 en 14 hebben uitgestrekt, en wie weet, of hij dan niet hetzelfde resultaat zou hebben verkregen, waartoe het nauwkeurig onderzoek dier hoofdstukken mij heeft gebracht, t. w. dat zij even als H. 16 geene oorspronkelijke bestanddeelen van den brief aan de Romeinen kunnen geweest zijn, maar daaraan willekeurig zijn toegevoegd.

Ik mag en wil van een en ander geene grief maken tegen den beroemden onderzoeker van de schriften des N. T. Veeleer gevoel ik, dat mij zelven de beschuldiging dreigt van hoogst lichtvaardig met den eerwaardigen tekst dier gewijde oorkonden om te springen. Ik voorzie, dat mijn resultaat, dat ik slechts in den vorm van een vermoeden, van eene gissing kan voordragen, niet veel ingang zal vinden, en meer dan een beoefenaar der Christelijke theologie het hoofd zal schudden over mijn even roekeloos, als ijdel en nutteloos pogen. Ik weet zeer goed, dat dergelijke nieuwigheden langen tijd met een zeker wantrouwen worden bejegend, en er afdoende gronden en deugdelijke bewijzen noodig zijn, om de gemaakte ontdekking, of de ontdekte interpolatie met den naam van „resultaat van wetenschappelijk onderzoek" te zien vereeren. Te minder heeft mijn gevoelen omtrent Rom. 12—14 op een gunstig onthaal te rekenen, omdat er, zoover ik weet, nog nooit een exegeet of kritisch onderzoeker is opgestaan, die 't waagde de authentie dier hoofdstukken in twijfel te trekken. Reeds hoor ik in mijne verbeelding de aan- en opmerkingen, waarmede men de overtolligheid van mijn onderzoek zal aan den dag brengen. Die hoofdstukken, zal men spreken, zijn van de vroegste tijden aan steeds als bestanddeelen van den brief aan de Romeinen beschouwd. Reeds Marcion had ze als zoodanig in zijn exemplaar des N. T. Wat kunt gij meer verlangen? Daar is verder niets hoegenaamd in die hoofdstukken te vinden, dat voor eene afwijking van het eeuwenheugend gevoelen zou kunnen pleiten. Al wat wij daar lezen is door en door Paulinisch, en vindt zijne verklaring in den toenmaligen stand der beide groote partijen in de aposto-

lische kerk Zonder die hoofdstukken zou zelfs de brief aan de Romeinen geen zuiver afgerond geheel zijn. Of weet gij niet, dat Paulus gewoon is al zijne brieven met dergelijke praktische vermaningen en broederlijke raadgevingen te sluiten, die zich op ongedwongene, eenvoudig natuurlijke wijze uit het voorafgaande laten afleiden? Welnu, dat alles te zamen maakt een opzettelijk onderzoek naar de echtheid van Rom. 12—14 ten eenenmale overbodig. Hetgeen door niemand betwijfeld wordt heeft geene verdediging noch rechtvaardiging noodig. Men kan zoo wel alles onzeker maken, ja, zoo wordt de kritiek tot een onzalig scepticisme verlaagd, dat ten laatste zich zelf opheft en doodt. In weerwil van die aan- en opmerkingen, welke ik stellig verwacht, wil ik toch de gronden aanvoeren, waarop mijn gevoelen steunt. Ik voor mij geloof niet, dat de periode van ontdekkingen op het gebied der N. Testamentische literatuur reeds voor goed is gesloten, eer zou ik zeggen, dat zij ter naauwernood geopend is. Evenmin zie ik in, waarom ter rechtvaardiging van eenig kritisch onderzoek vroeger geopperde twijfelingen en bedenkingen een vereischte zouden zijn. De resultaten, door mannen als Baur en zijne volgelingen verkregen, wederleggen dat vooroordeel op de schitterendste wijze. De ware kritiek bekommert zich om geen traditioneel gezag, vooral als dat zoo zwak en van weinig waarde is als de traditio exegetica der Christelijke kerk. Ik durf gerust de aanmerking die ik verwacht omkeeren, en zeggen: Aan de echtheid en zuiverheid van den tekst des N. T. wordt weinig of niet getwijfeld, omdat hij tot nog toe weinig of niet met de vereischte grondigheid, onpartijdigheid en voldoende historische kennis is onderzocht. Eindelijk wil ik nog mijne lezers gerust stellen door de verklaring, dat ik van de onechtheid van Rom. 12—14 sprekende, daarmede niet beweer, dat die hoofdstukken niet door Paulus zouden geschreven zijn. Integendeel, zij zijn wel degelijk van den grooten apostel afkomstig. Ik ben alleen maar van oordeel, dat zij niet tot den brief aan de Romeinen behooren, maar een fragment zijn van een ander Paulinisch geschrift, — van welk, zal hoop ik later blijken. Het is dus niet om eene verarming maar om eene verrijking, niet om eene berooving, maar om eene betere en diepere kennis van den schat te doen, dien wij in de boeken van het N. T. bezitten.

Een eersten grond voor mijn gevoelen ontleen ik aan den in-

houd van Rom. 12-14, vergeleken met de betrekking, waarin Paulus tot de gemeente te Rome stond. Gaarne stem ik toe, dat de overige brieven van den apostel dergelijke praktische vertoogen hebben, maar voer tegen de toepassing, welke daarvan ten aanzien van Rom. 12-14 kan gemaakt worden, aan, dat de overige brieven (ik heb hier natuurlijk het oog op de algemeen als echt erkende) geschreven zijn aan gemeenten, die Paulus zelf had gesticht, waarin hij korter of langer had vertoefd, die hij door en door kende, en tegenover welke hij ook niet schroomde zijn apostolisch gezag te laten gelden. Wie nu de moeite neemt onze hoofdstukken zorgvuldig te bestuderen, zal erkennen, dat hun inhoud grootendeels overeenkomt met het paraenetisch gedeelte van de brieven aan de Korinthiërs en Galatiërs. Blijkbaar schrijft de Apostel ook hier aan eene gemeente, die hij kent, in welker midden hij had verkeerd, welker goede eigenschappen en gebreken hij van nabij had leeren kennen. Hij wist b. v. dat bij sommigen een gemis van bescheidenheid zich openbaarde, dat hij de vrijheid nam te laken. Hij droeg kennis van eene verdeeldheid onder de geloovigen, die de eenheid des lichaams dreigde te vernietigen. Die Christenen stonden bloot aan vervolgingen die hen verbitterden, en eene ernstige herinnering aan de roeping der Christenen tot lijdzaamheid en liefde jegens vijanden en vervolgers noodig maakten. Paulus had verder een geest van verzet tegen de overheid bij hen opgemerkt, dien hij om de dreigende gevolgen zooveel mogelijk zocht te onderdrukken. Ook op bepaalde zedelijke gebreken had hij het oog, daar hij waarschuwt tegen brasserij en dronkenschap, ontucht en ongebondenheid, twist en nijd. Hij behandelt eindelijk, even als in de brieven aan de Korinthiërs en Galatiërs, de question brulante van die dagen, het onderhouden van dagen en het eten van vleesch enz. In één woord, Paulus schrijft Rom. 12-14 aan Christenen die hij kent; hij is volkomen op de hoogte van 'tgeen in hun midden omgaat, en spreekt als tot zijne vrienden en leerlingen, onder wie hij vrijelijk zijn apostolisch gezag kon laten gelden. Welnu, om die reden geloof ik, dat die hoofdstukken niet tot den brief aan de Romeinen behooren. De gemeente te Rome toch kende de apostel niet. Zijn brief is zijne eerste kennismaking met haar, hij moet dienen om hem en zijn evangelie bij haar in te leiden. Nu is het wel niet onwaarschijnlijk, dat hij door tusschenkomst van anderen den toestand te Rome kende, even als hij zelf aldaar

door anderen bekend was geworden. Hoe zou hij er anders aan hebben kunnen denken, om aan de Christenen in de hoofdstad zulk een brief te richten. Maar daaruit volgde nog niet, dat hij dadelijk in zijn allereersten brief die gemeente met eene reeks van vermaningen moest overstelpen, die zoo licht een slechten indruk konden maken. Zelfs al was er in die gemeente geen zweem noch spoor van onderlinge verdeeldheid geweest, zou de bedachtzaamheid hebben gevorderd, dergelijke lessen en vermaningen achterwege te laten, zoo hij den schijn van bemoeizucht niet op zich wilde laden, daar hij, hoe gegrond zijne wenken overigens ook mochten zijn, toch geen recht had zich als vreemde in de aangelegenheden der Romeinen te mengen. Maar nu wij uit Rom. 12–14 zien, dat de strijd tusschen conservatieven en liberalen reeds was uitgebarsten, zou het eene roekeloosheid van Paulus geweest zijn, op zoodanige wijze zich in den strijd te mengen, dat zijne tusschenkomst olie in het vuur mocht heeten bij de machtige partij, die de gedrachtslijn, welke hij aanprees, juist voor de gruwelijkste verkrachting der goddelijke geboden uitkreet. De kwade reuk, waarin hij bij al wat van Joodsche afkomst was stond, moest hem weêrhouden om iets te doen, dat het vooroordeel tegen hem kon vergrooten. Paulus was te schrander om het gevaar niet te doorgronden, dat hij door ongepasten vermaningsijver liep. Hij had te veel fijnen takt om niet te begrijpen, dat alle dingen hunnen tijd hebben, en het daarom bij de eerste schriftelijke kennismaking met de Romeinen de tijd niet was, als zedemeester op te treden met vermaningen, die hij op zijn hoogst door hetgeen hij had hooren zeggen als wenschelijk vermocht te rechtvaardigen, en die hij bovendien zeer gevoegelijk kon uitstellen, totdat hij zelf te Rome gekomen, uit eigene oogen kon zien, en door zijn persoonlijken omgang zich invloed had weten te verschaffen, om aan zijn goeden raad eene goede plaats te bereiden. Men stelle zich eens voor, dat in onze dagen een Christenleeraar van zoo verdachte gevoelens als Paulus begon met aan eene gemeente, tot welke hij in nauwere betrekking wenschte te komen, en in welker midden hij met vrucht werkzaam wilde zijn, een brief te schrijven, waarin hij haar allerlei vermaningen opdischte, zou die man met zijn even vromen als onverstandigen ijver niet het tegendeel uitwerken van 'tgeen hij had bedoeld, en, in plaats van met opene armen te worden ontvangen, de bittere ondervinding opdoen, dat ongeroepene ver-

maners, even als ongenoodigde gasten, zelden aangenaam zijn? Ik gevoel zeer goed, dat deze grond voor mijn gevoelen in veler oogen al zeer weinig zal beteekenen. Zij toch, die het vermanen te pas of te onpas voor een onmisbaar kenmerk van den apostel houden; allen voor wie het een apostel zijn gelijk staat met het verheven zijn boven alle wetten van wijsheid, bedachtzaamheid en voorzichtig overleg; zij die zich geen apostel zonder de smaadheid Christi kunnen denken, als gevolg van de plompe en onbescheidene houding, welke in hunne schatting den kruisgezant verheerlijkt; zij die daarom het te rade gaan met wereld- en menschenkennis voor eene verloochening van Christus verklaren, waartoe geen waarachtig Christen, en allerminst een apostel zich mag verlagen, zij allen kunnen de kracht mijner redenering niet verstaan. Maar zij, die zich minder excentrieke voorstellingen van den apostel hebben gevormd, en er dus geen bezwaar in vinden, hem naar de inspraken van beleid en voorzichtigheid te laten luisteren; zij die door de studie der Paulinische brieven met het karakter van den grooten kruisgezant zijn vertrouwd geworden, en weten hoezeer zijne bescheidenheid zijne schranderheid evenaarde; wie hem leerde kennen als den man, die de moeijelijke kunst verstond allen alles te wezen, die van niets zoo afkeerig was, als van zich aan anderen op te dringen, die daarbij eene menschenkennis bezat, waaraan hij de schoonste overwinningen had te danken, zij zullen mij, naar ik vertrouw, begrijpen, en erkennen, dat mijn eerste grond niet zoo zwak is, als hij bij den eersten opslag wel schijnt. Voor het oogenblik moet ik mij tot het aangevoerde beperken, straks echter hoop ik het bewijs te leveren, dat Paulus getrouw is geweest aan het karakter, dat ik hem daareven toekende, en er niet aan gedacht heeft, om door eene reeks van vermaningen den goeden indruk, dien hij door zijn brief te Rome wenschte te maken, in de waagschaal te stellen.

Een tweeden grond voor mijn gevoelen geeft mij het onderzoek naar de zamenstelling der gemeente te Rome. Baur heeft bij herhaling en overtuigend aangewezen, dat die gemeente voor het grootste gedeelte uit Judaïsten heeft bestaan. Wel neemt ook hij, verleid door eene mijns inziens onjuiste verklaring van Rom. 11, 13 volg. aan, dat ook Christenen uit de Heidenen daartoe behoorden, maar deze hadden in elk geval de minderheid. Met het oog op de Judaïsten is de gansche brief, zegt hij, geschreven. Hij dient, om menschen, die nog in de strikken van het

Joodsch particularisme bevangen waren, tot een hooger en vrijer standpunt te verheffen. Rom. 12-14 daarentegen wordt eene geheel anders zamengestelde gemeente ondersteld. Daar hebben blijkbaar de Christenen uit de Heidenen de overhand, tegenover welke de Judaïsten als eene kleine maar vastgeslotene kern staan. De laatsten zijn in onze hoofdstukken de ἀσθενοῦντες, die nog niet op de hoogte der meer vrijzinnigen staan. Daar is van een προσλαμβανεσθαι dier zwakken spraak, welk werkwoord van een aannemen der minderheid door de meerderheid geldt. Al de punten, welke de apostel daar behandelt, wijzen op eene gemeente, waarin het Paulinisch evangelie de bovenhand had. Ja, het Paulinisch karakter der gemeente komt in die hoofdstukken zoo krachtig en onweersprekelijk uit, dat vele uitleggers daarop hun gevoelen hebben gebouwd eener overwegende meerderheid van Christenen uit de Heidenen onder de geloovigen te Rome. Nu vraag ik, kon, aangenomen wat niet te loochenen is, dat de gemeente in de hoofdstad der wereld voor verre weg het grootste deel uit bekeerde Joden bestond, Paulus aan die Christenen zulk eene reeks van vermaningen richten, als wij Rom. 12-14 lezen? Kon hij van menschen, die hij nog voor zijn evangelie moest winnen, eischen, dat zij aanstonds al de consequenties van dat evangelie op praktisch terrein omhelsden? Is het denkbaar, dat hij na een vertoog van 11 hoofdstukken uitsluitend voor Judaïsten berekend, met H. 12 plotseling zou hebben vergeten aan wie hij schreef? Neen, hoe meer ik den inhoud dier hoofdstukken bestudeer, en daardoor bevestigd wordt in mijne overtuiging, dat de apostel daar tot eene gemeente spreekt, in welke zijn evangelie, met al de praktische gevolgen er van, reeds lang een fait accompli was, des te minder kan ik er vrede mede hebben, dat die hoofdstukken een bestanddeel zouden hebben uitgemaakt van den brief aan de Romeinen, die zoo geheel met het oog op Judaïsten pur sang is geschreven. Er blijft, mijns inziens, geene keus over; òf de gemeente te Rome bestond voor het meerendeel uit bekeerde Heidenen, naast en tegenover een klein aantal Judaïsten, maar dan is Rom. 1—11 ten eenenmale onverklaarbaar, te meer daar zulk eene verhouding met eene verdeeldheid moest gepaard gaan, welke elke tusschenkomst van Paulus zelven doelloos maakte. Of de partijen stonden nagenoeg gelijk, maar dan is, op grond van 'tgeen de historie ons leert, de poging van den apostel om zich bij de Joodschgezinde partij aangenaam

te maken, nog onverklaarbaarder. Of eindelijk heeft Baur gelijk, en had te Rome de Joodsche partij verreweg de overhand, maar dan kan Rom. 12-14 ook geen bestanddeel van den oorspronkelijken brief aan de Romeinen zijn geweest, en behooren zij te huis in een ander Paulinisch geschrift, dat voor eene gemeente, uit Heiden-Christenen zamengesteld, bestemd was.

Deze tweede grond voor mijn gevoelen wordt niet weinig bevestigd, als wij ons voor eenige oogenblikken bij de zeer belangrijke vraag bepalen: Wat toch wel den apostel bewogen heeft om zulk eén brief aan de Romeinen te schrijven. Te vergeefs heb ik in de Commentaren naar een in alle opzichten bevredigend antwoord op die vraag gezocht. Hoe duister en verward is, om maar iets te noemen, de verklaring, welke de Wette ons geeft, als hij schrijft: „Die Haupttriebfeder zur Abfassung des Sendschreibens und zwar seinem wichtigsten dogmatischen Inhalte nach, lag in dem Antheile, den P. als Heidenapostel an der Christlichen gemeinde der Hauptstadt des römischen Reiches, des Mittelpunktes der damaligen Welt, nehmen musste, und der um so lebhafter war, da diese Gemeinde, wenn auch nicht gewissermassen die seinige, so doch noch nicht von fremdem Einflusse berührt war.......' Er wollte schriftlich auf die ihm wichtige Gemeinde einwirken." Dit antwoord geeft ons van nabij beschouwd niets. Paulus had genoeg ondervinding van Joden en Judaïsten om te weten, dat hij geene poging tot hunne verlichting behoefde te doen. Hoe breeder men het gewigt van Rome als hoofdstad der wereld uitmeet, des te meer reden had Paulus tot voorzichtigheid, daar er alsdan van de ontvangst, die zijn schrijven zou vinden veel te veel voor hem zelven en zijn werk afhing, om zich alleen door zijne belangstelling te laten leiden. Ook begrijp ik niet, welke voorstelling wij ons van eene gemeente moeten maken, die zonder „gewissermassen" Paulinisch te zijn, toch nog niet „von fremdem Einflusse berührt war." Wat toch kunnen wij alleen onder dien invloed verstaan? Het Judaïsme, dat allerwege buiten Rome tegen Paulus polemiseerde. Maar als de gemeente te Rome noch Paulinisch noch Judaïstisch was, wat was zij dan? Kleurloos? dat is onmogelijk. Het Christendom was naar Rome gebracht, zoo niet door Pauliners, dan door Judaïsten, en daar, gelijk wij zagen, de zamenstelling der gemeente op de laatstgenoemden wijst, zoo was noodwendig de gansche gemeente Joodschgezind, met al de

eigenaardige kenmerken dier partij. Wij gevoelen, daar moet nog iets meer, iets in den toestand der Romeinsche gemeente zelve geweest zijn, dat den apostel eene vruchtbare werkzaamheid in haar midden scheen te belooven, en hem bewoog zich nog vóór zijne overkomst met haar in betrekking te stellen. Van meer belang en bevredigender is het antwoord, dat Baur ons op de bovengestelde vraag geeft. Hij wijst aan, dat de brief niet voor Joden, maar voor Christenen uit de Joden is bestemd, en vindt den sleutel tot recht verstand van dit geschrift niet in de acht eerste hoofdstukken, maar in Rom. 9—11. Was, zegt hij, de polemiek van Paulus tegen de Joden gericht geweest, dan had hij eene verdediging van de waarheid des Christendoms moeten geven, die door de Joden geloochend werd. Naar zijn oordeel zijn doel en strekking van den brief te verklaren uit eene gevaarlijke bedenking, die men te Rome tegen zijn apostolischen arbeid inbracht, t. w. dat zoolang Israël, het uitverkoren volk Gods, niet in zijn geheel deel had ontvangen aan de genade van het Messiasrijk, de opneming der Heidenen in dat rijk als eene verkorting van Israëls rechten was te beschouwen, en als eene onbillijkheid, in lijnrechte tegenspraak met de beloften, door God zelf aan de vaderen gedaan. Het was dus den apostel niet om de rechtvaardiging van het Christendom tegen het ongeloof der Joden te doen, — de waarheid en de noodzakelijkheid van het geloof in Jezus als den Christus werden ook door zijne tegenstanders erkend, — maar het kwam er op aan bij hen de meening weg te nemen, dat de weg ter zaligheid vooralsnog niet voor de Heidenen zou geopend zijn, welke meening op dezen grond steunde, dat in dezelfde mate als het getal der geloovig gewordene Heidenen wies, en ver dat der bekeerde Joden te boven ging, het onderscheid en de tegenstelling van Joden en Heidendom alle waarde en beteekenis verloren. De Judaïsten moesten zich ergeren aan de snelle uitbreiding, die het Christendom vooral door den ijver van Paulus onder de Heidenen vond. De Heidenen toch schenen het uitverkoren volk te verdringen, en zijne algeheele uitsluiting voor te bereiden. Hierin moeten wij de aanleiding zoeken tot de redenering in H. 11. Ook komt deze opvatting, beweert Baur, zeer goed met het tijdstip overeen, waarop Paulus zijn brief aan de Romeinen heeft geschreven, t. w. tijdens zijn tweede verblijf te Korinthen, onmiddellijk nadat hij te Efezus met schitterenden uitslag was werkzaam geweest. Nooit

hadden de Christenen uit de Joden meer reden tot argwaan, wegens de snelle verbreiding van het evangelie onder de Heidenen dan toen. Maar ook nooit had Paulus, met het oog zoowel op het verledene als op de toekomst, er grooter belang bij, om het vooroordeel tegen zijne werkzaamheid weg te ruimen, en het als ongegrond en onhoudbaar in het licht te plaatsen. Zijn lang gekoesterde wensch zelf naar Rome te reizen had in dat belang zijnen grond, maar daar de vervulling van dien wensch nog steeds onzeker was, vatte hij de pen op, ten einde dat punt ter sprake te brengen. Zijn schrijven aan de Romeinen heeft dan ten doel het vooroordeel dat hem bij zijnen arbeid belemmerde, en dat nergens zoo sterk als te Rome zich openbaarde, zoo mogelijk weg te nemen. Want zoo ergens, dan was daar voor den ontwikkelingsgang des Christendoms een knoop, aan welks ontwarring hij al zijne kracht had te wijden.

Volgens Baur is dus de brief voor Christenen uit de Joden bestemd, met al de eigenschappen dier partij toegerust. Het apostolisch geschrift moet dienen om een vooroordeel weg te nemen, een verzet te overwinnen. Paulus had de lieden, tot wie hij zich wendde, eer als zijne tegenstanders dan als zijne vrienden te beschouwen, gelijk Baur dan ook op goede gronden meent te mogen beweren, dat de poging des apostels ijdel geweest is, en zijn brief het vooroordeel niet heeft te niet gedaan. Ik wil Baurs verklaring voor een oogenblik aannemen, maar ben dan zoo vrij om te vragen, of door haar niet de staf over Rom. 12–14 gebroken wordt? Kon de apostel met zulk een doel voor oogen er wel aan denken, eene reeks van voor Joden-Christenen zoo aanstootelijke vermaningen te geven? Was de gemeente, die nog zoo weinig met het Paulinisch evangelie vertrouwd was, dat zij zich aan de opneming der Heidenen in het Messiasrijk kon ergeren, wel rijp voor de ruimste toepassing er van? Moesten niet juist die hoofdstukken, die zoo duidelijk aanwezen, waarheen het Paulinisme voerde, het vooroordeel der Romeinen versterken? Was het niet dwaas, voor zulk eene gemeente al aanstonds, en zonder dat daarvoor redenen waren, punten ter spraak te brengen, die Paulus zelf als zoovele onoverkomelijke *σκάνδαλα* der Joden kende? Of was wellicht het vermanen den apostel zoo zeer tot eene gewoonte geworden, dat hij het niet kon nalaten, ook daar niet, waar het te voorzien was, dat het meer kwaad dan goed zou doen?

Ik voor mij kan echter geen vrede met Baur's verklaring hebben, en ben van oordeel, dat de scherpzinnige geleerde zich daarbij op een dwaalspoor bevindt. Uit zijn betoog blijkt, dat hij de Joden-Christenen te Rome voor minder eenzijdig en bekrompen hieldt dan zij elders waren. Zij hadden dit vooruit, dat zij niet zoo zeer tegen het Paulinisch evangelie zelf waren, als tegen de verkorting van Israëls rechten, die uit den toevloed der Heidenen tot het Christendom scheen voert te vloeijen. Is dit echter wel denkbaar? Kunnen wij de aanneming der Heidenen van het Paulinisch evangelie scheiden? Moest, wie aan het laatste zich niet ergerde, ook de eerste zich niet getroosten? Het vooroordeel der Romeinen was hetzelfde, dat Paulus van den beginne aan, zelfs in den kring der twaalve, had aangetroffen. Maar als de geloovigen te Rome in hetzelfde vooroordeel als alle overige Judaïsten, met de twaalve aan het hoofd, waren gevangen, wat kon dan den apostel dringen met die hem geheel vreemde gemeente in betrekking te komen, en eene poging te wagen, om bij haar eene overwinning te behalen, die hem zoolang als hij werkzaam was nog nooit ten deel was gevallen, in plaats van de wijze gedragslijn te volgen, waarbij hij zich zoo wel bevonden had, en, de Judaïsten latende voor 'tgeen zij waren, zich te vergenoegen met hunne inmenging in de gemeenten, die hij gesticht had, met nadruk tegen te gaan. En dat op grond der afdoende ervaring, dat het onmogelijk was Joden-Christenen van hunne vooroordeelen te genezen. Ik zie ook niet in, van welk belang de houding der Romeinsche gemeente voor den arbeid van Paulus kon zijn, zoolang Jeruzalem het middenpunt des Christendoms was. Maar allerminst kan ik mij dan den vurigen wensch des apostels om zelf naar Rome te reizen verklaren, zijn ἐπιποθῶ ἰδεῖν ὑμᾶς is mij met zijn getuigenis Rom. 1, 8-10, een raadsel, daar hij vooraf gemakkelijk berekenen kon, welk onthaal eerst zijn brief en later hij zelf bij die bevooroordeelde Christenen vinden zou.

De zorgvuldige studie van den beroemden brief heeft mij tot eene andere opvatting gebracht, die ik hier wil mededeelen, te meer, omdat daarmede de onechtheid van Rom. 12—14 nog duidelijker te voorschijn komt. Hierin stem ik met Baur overeen, dat de gemeente te Rome voor het meerendeel, ik durf zeggen, geheel, uit bekeerde Joden bestond. Zij moet echter in omstandigheden hebben verkeerd, welke Paulus als bij uitstek gunstig

beschouwde. Zij moet in zijne oogen zeer geschikt voor de ontvangst van zijn evangelie geweest zijn, ja, zijn vurige wensch om haar persoonlijk te bezoeken, en zijn besluit, om zoodra mogelijk de in zijne dagen zoo lastige en gevaarlijke reis naar Rome te ondernemen, kan ik alleen verklaren uit de welgegronde overtuiging die hij had, dat hij daar een vruchtbaren akker voor zijne werkzaamheid als apostel der Heidenen vinden zou. Op dat standpunt moeten wij ons stellen, om zin en strekking van den heerlijken brief volkomen te verstaan. Dat Paulus zich niet bedrogen heeft, en de akker in Rome werkelijk bereid was voor de ontvangst van zijn evangelie, kan ik met enkele opmerkingen staven Vooreerst bevat Hand. 28, 15 een mijns inziens onschatbaar getuigenis, dat de brief, ontvangen was en een goeden indruk had gemaakt; ten anderen toont het beloop der Simonssage tamelijk duidelijk aan, dat Paulus aanvankelijk met groote vrucht te Rome moet hebben gewerkt, daar zij anders zeker den apostel Petrus niet derwaarts behoefde te laten reizen, om den gevaarlijken tegenstander te vernietigen. Verder is stellig tegen het midden der 2e eeuw de rehabilitatie van Paulus van Rome uitgegaan, wel een teeken, dat daar zijn naam in beter aandenken dan elders was gebleven. Maar eindelijk vind ik het zeer opmerkelijk, dat de beroemde Gnostieken, die zich allen op het gezag van Paulus beriepen, naar Rome reisden als de gemeente, die nog 't meest voor hunne leeringen ontvankelijk was. De vraag is echter: Welke waren die in de oogen van Paulus zoo bijzonder gunstige omstandigheden der Romeinsche gemeente? Hoe kon eene verzameling van Joden-Christenen, die overal de ergste vijanden van het Paulinisch evangelie waren, juist te Rome voor de ontvangst er van geschikt zijn? Ter beantwoording dier vraag maak ik gebruik van het belangrijk getuigenis van Suetonius vita Claudii. c. 25, „Judaei, impulsore Chresto, assidue tumultuantes Roma expulit." Uit dit getuigenis, dat meldt, dat onder de regering van Claudius de Joden te Rome wegens een zekeren Chrestus verdeeld en oproerig waren, zoo zelfs, dat de overheid tusschen beide komen en met kracht de orde herstellen moest, leid ik af, dat de waarheid van het evangelie de groote twistvraag was, die de geloovige en ongeloovige Joden aldaar verdeelde, dat de laatsten in hunne verbittering tegen de eersten, die zij als afvalligen beschouwden, en uit de gemeenschap van hun volk uitstooten wilden, zich

daden van vijandschap en vervolging veroorloofden, welke de aandacht der overheid trokken, en hare tusschenkomst noodzakelijk maakten, welke waarschijnlijk in de verbanning van de voornaamste leden van beide partijen bestond. Welnu, de geloovige Joden door hunne ongeloovige volksgenooten gehaat, als ketters bejegend, en als vijanden vervolgd, dat was het, wat Paulus als zoo bijzonder gunstig aanmerkte. Zelf bij ondervinding wetende, dat er tusschen Christenen en Joden geene duurzame gemeenschap kon bestaan, meende hij, dat ook de geloovigen te Rome er toe komen moesten, om kloekmoedig de gemeenschap met hun volk prijs te geven. Die Christenen stonden op een keerpunt, een tweesprong. Hoe juist van pas trad dan Paulus onder hen met zijne grootsche en ruime evangelieopvatting te voorschijn, en hoezeer mocht hij hopen, dat hij hen van hunne onzekerheid verlossen, en voor de groote beginselen der ware Christelijke vrijheid winnen zou. Groot en heerlijk was de overwinning, die hij te Rome kon behalen. Het voorbeeld van Prisca en Aquila, die zich aan hem hadden aangesloten, was in zijne schatting eene profetie van de vruchten, die hij te Rome kon oogsten. Van het oogenblik, dat hij met deze personen in aanraking gekomen, en door hen met de omstandigheden in de hoofdstad der wereld bekend was geworden, had hij het plan gevormd zelf derwaarts te reizen, en nu eindelijk de tijd naderde, waarop hij dien wenseh zou bevredigd zien, haastte hij zich aan de Romeinen zijne komst aan te kondigen, maar hen tevens in breede trekken het πνευματικὸν χάρισμα te schetsen, dat hij voor hen medebracht. Uit die aanleiding verklaard, wordt alles in den brief duidelijk en klaar. Vooral wordt op die wijze de roerende taal verstaanbaar, die Paulus Rom. 9-11 laat hooren. Voorwaar, het was een kloek en moeijelijk besluit, waartoe hij de Joden-Christenen te Rome wilde brengen! De gemeenschap met hun volk, het hoogste, dat zij als Israëlieten kenden, te verbreken! Alles te verloochenen, prijs te geven, te verzaken, wat hun van hunne geboorte aan zoo dierbaar was geweest! Met het oog op de vijandschap, die zij ontmoetten, te moeten aannemen, dat Israël verworpen en van het Messiasrijk vervallen was, dat was eene pijnlijke gedachte! Uit het midden dier verharden uit te gaan, dat was een offer waartegen zij opzagen, dat zij aarzelden te brengen! Paulus gevoelt als geboren Jood zelf zoo diep, hoe bezwaarlijk voor die Christenen het losmaken der oude en in hunne

schatting heilige banden moest zijn. Daarom spant hij al zijne krachten in om de bedenkingen weg te nemen, die hij verwachtte. Om ze te bemoedigen en tot een kloek besluit te sterken ontwerpt hij die onovertroffen heerlijke schets van Gods weg met Israëls tijdelijke verharding, eene schets die eindigt in de schoone apostrophe aan de volken, die de plaats der Joden innamen. Men leze en bestudere uit dat oogpunt den ganschen brief, en vrage zich af, of hij niet op elke bladzijde openbaart geschreven te zijn voor Joden-Christenen, die door hun eigen volk uitgestooten, en met het Paulinisch evangelie onbekend, in de droevigste onzekerheid verkeerden?

Is echter mijne opvatting juist, dan is er in den brief voor H. 12–14 geene plaats. In zulk eene brief was eene reeks van vermaningen, als wij in die hoofdstukken vinden, ten eenenmale ongepast. Die Christenen waren nog lang zoo ver niet gevorderd, om daaraan behoefte te hebben. Zij moesten nog voor de aanneming van het Paulinisch evangelie worden gewonnen, hoe konden zij dan reeds over de toepassing er van onderling verdeeld zijn? Paulus was veel te verstandig om hen met dingen lastig te vallen, die zij nog niet verstonden, nog veel minder konden dragen. Met H. 11 is de brief uit. Na de expectoratie in dat hoofdstuk was niets meer dan een kort woord ten slotte noodig, en bij het doel, dat Paulus beoogde, ook alleen mogelijk. Voor mij zijn Rom. 12–14 daar waar zij thans staan een wanklank; die hoofdstukken voor een gedeelte van den brief aan de Romeinen te verklaren, is in strijd met al de wetten en regels van psychologie en historie.

Doch zal wellicht een lezer vragen: Is er in die hoofdstukken zelve ook het een of ander, dat voor uw gevoelen pleit? Voor een goed deel heb ik die vraag reeds beantwoord, door aan te toonen, dat hun inhoud eene gemengde gemeente onderstelt, in welke echter het Heiden-Christelijk element de overhand had. Ook heb ik reeds opgemerkt, dat de punten, die er behandeld worden, benevens de gebreken die er in worden gegipst, op vroegere Heidenen wijzen, waarvoor ook de uitdrukkingen 12, 1 θυσία ζῶσα en λογικὴ λατρεία, in verband met de onzedelijkheid, waarop het σώματα doelt, schijnen te pleiten, terwijl het διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ getuigt, hoe noodzakelijk die vermaning was, hetgeen ons mede aan den vroegeren afgodsdienst doet denken. Evenzoo heb ik al vroeger er de aandacht op gevestigd, dat de

verdeeldheid, waarvan de apostel gewag maakt, in de gemeente te Rome moeijelijk is te onderstellen, evenmin als het waarschijnlijk is, dat hij de machtige Joodsch-Christelijke partij aldaar zou hebben betiteld met de namen ἀσθενοῦντες en ἀλλότριοι οἰκέται. Vreemd is daarbij H. 12,1 de overgang met οὖν. Uit welke voorafgaande redenering toch wordt het volgende afgeleid? De exegeten behelpen zich met de uitvlucht: „Die Verbinding ist lax." Volgens de Wette heeft οὖν op alles wat voorafgaat, d. w. z. op niets betrekking. Mij klinkt dat kalme παρακαλῶ οὖν etc. na de schoone ontboezeming H. 11, al zeer vreemd in de ooren. Zoo schijnt mij hetgeen wij Rom. 13 van de onderwerping aan de overheid lezen eer te wijzen op eene landstreek, waar oproerige bewegingen en verzet tegen de Romeinsche heerschappij meer te huis waren dan te Rome, waar de ijzeren hand van het militair dispotisme geen verzet duldde, en waar op de Joden bij de minste beweging onmeedoogend het „Roma expellere" werd toegepast; en ook de τέλη en de φόροι zouden ons bij voorkeur aan eene bloeijende handelstad doen denken, waar tollen en uitvoerrechten drukkende belastingen waren, die lichtelijk tot oproer aanleiding gaven. Dit een en ander, waarover ik thans niet verder kan uitweiden, versterkt mij in mijn gevoelen, dat Rom. 12-14 een fragment zijn van een ander Paulinisch geschrift, — van welk, zal ons aanstonds blijken.

Eindigt dus de eigenlijke brief aan de Romeinen met H. 11, dan is de vraag, waar wij het slot hebben te zoeken, zonder 'twelk die brief een fragment is. Ik antwoord, dat slot hebben wij in het door Baur zoo ver weggeworpen 15e hoofdstuk. Wel is dat hoofdstuk, gelijk die geleerde overtuigend heeft bewezen, door eene latere hand omgewerkt en verminkt, maar de verbastering is niet zoo groot, of het oorspronkelijke is althans op vele punten met eenige inspanning te ontdekken. Bedrieg ik mij niet, dan is in 15,8 de aanknooping aan 11,36 te zoeken. Baur heeft volkomen gelijk, dat 15,6 het betoog is afgeloopen, en vs. 7 eene zeer matte herhaling van het in 't voorafgaande oneindig beter voorgedragene is te noemen. Ik voor mij geloof, dat vs. 7 eenvoudig is te houden voor het werk van den afschrijver, die het later gevonden en met vs. 8 beginnende fragment zoo goed mogelijk met het voorafgaande zocht te verbinden. Met vs. 8 gaat de oorspronkelijke brief aan de Romeinen voort, dat vers worde aan 11,36 vastgeknoopt, en wij zien, het redebeleid is her-

steld, en vormt een volkomen afgerond geheel. Men neme de proef, en leze daarom aldus: Ὦ βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ ὡς ἀνεξερεύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ, καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ. Τίς γὰρ ἔγνω νοῦν Κυρίου; ἢ τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο; Ἢ τίς προέδωκεν αὐτῷ, καὶ ἀνταποδοθήσεται αὐτῷ; Ὅτι ἐξ αὐτοῦ, καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα. (de volgende doxologie laat ik weg. - Λέγω (zonder partitel) 15,8 Ἰησοῦν χριστὸν διάκονον γεγενῆσθαι cet. Vooreerst hebben wij eene echt Paulinische spreekwijze, het λέγω, ten nadere verduidelijking van het voorafgaande; maar ten anderen vallen door deze verbinding met 11,36 alle bezwaren van Baur tegen 15,8 en volgd. aanstonds weg. Want het διάκονον γεγενῆσθαι περιτομῆς met het ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ, en het ὑπὲρ ἐλέους, benevens de aanhalingen uit het O. T. worden niet slechts gerechtvaardigd, maar zij vatten in weinige woorden den inhoud van H. 9-11 zamen, tot besluit van het apostolisch betoog; terwijl eindelijk door die aanknooping bewezen wordt, dat Paulus 11,13 zich niet tot de vroegere Heidenen in de gemeente te Rome wendt, maar alle volken aanspreekt, die door de genade en barmhartigheid Gods Israëls plaats in het Messiasrijk innamen. Vs. 13 bevat dan een korten zegewensch, als overgang tot het eigenlijk slot van den brief, dat met vs. 14 begint. Nu doe ik opmerken dat het πέπεισμαι enz. mijn gevoelen staaft, dat Paulus er niet aan gedacht heeft eene serie van vermaningen aan de Romeinen te geven, en daarom Rom. 12-14 ook niet tot den brief aan de Romeinen kunnen behooren. Paulus zegt zelf, dat hij hun geene vermaningen wil voorhouden. Ik houd mij overtuigd, zegt hij, dat gij zelf vol goedheid zijt, vervuld met alle kennis, en in staat elkander tot de deugd op te wekken. Zoo spreekt geen schrijver, die daar even niet minder dan drie hoofdstukken vol vermaningen en lessen geschreven heeft. Integendeel kunnen wij hier den fijnen takt van den apostel bewonderen, waarmede hij den schijn van zich onbescheiden bij die onbekende gemeente te willen indringen wist te voorkomen. Dienzelfden takt openbaart het 15e vers, τολμηρότερον ἔγραψα, enz. Het was een zwaarwichtige brief, dien Paulus naar Rome zond, een brief, die veel van de Romeinen eischte, en hun stoute waarheden voorhield. En ongevraagd had hij dien brief geschreven, ongeroepen zich met de aangelegenheden dier gemeente bemoeid. Hoe ligt kon hem zijne stoutmoedigheid verkeerd worden afgenomen, daarom veronschuldigt hij zich, over hetgeen hier en daar in zijnen brief wat al te sterk

mocht schijnen te luiden, hoewel hij zeer gevat zelfs dat stoute een ἀναμιμνήσκειν heet, dat aan werkelijk ontwikkelde Christenen geen aanstoot geven kon. Nogtans verlaagde hij zich niet, maar wees op zijn recht om zoo te schrijven als apostel der Heidenen, door God tot de bediening des evangelies verordend, vs. 15 en 16. Voorzeker eene echt Paulinische wending, zoo vol bescheidenheid en menschenkennis, en te gelijk zoo waardig en fier. Vs. 17-20 schroom ik niet met Baur voor eene plompe toevoeging van zeer onbevoegde hand te verklaren. Paulus hield niet van bluffen, dat lag niet in zijn aard. Hij had zulk een diepen afkeer van roemen, dat als hij, door den nood gedrongen, het al eens doen moest, hij een gevoel had, als ware hij onwijs geworden. Beter sluit vs. 21 zich aan vs. 16 aan, vooral als wij met den Codex B. in plaats van het participium het praesens indicativi φιλοτιμοῦμαι lezen. Of het ἵνα μὴ ἐπ' ἀλλότριον θεμέλιον οἰκοδομῶ echt is, waag ik niet te beslissen. Baur's bezwaren wegen zwaar, en al was ook de gemeente te Rome geen ἀλλότριον θεμέλιον, die regel kon gemakkelijk tegen Paulus worden gebruikt. Het kan zeer gevoegelijk wegvallen, maar even goed blijven staan; ik althans kan zooveel kwaad in die uitdrukking niet zien en laat daarom aan den lezer het oordeel over. Nog minder kan ik met Baur's bedenkingen tegen vs. 23, waar aan het slot dezelfde Codex zeer juist voor πολλῶν, ἱκανῶν ἐτῶν leest, mij vereenigen. Ontegenzeggelijk beschouwde Paulus de verspreiding van het evangelie als zijne levenstaak. Hij kon dus zeer goed, na overal in het Oosten Christus te hebben gepredikt, naar een nieuw arbeidsveld uitzien. Niets dringt ons tot de onderstelling, dat de apostel het μηκέτι τόπον ἔχων ἐν τοῖς κλίμασι τούτοις niet in vollen ernst zou hebben gemeend, vooral als wij hem daarbij het oog laten vestigen op de schoone gelegenheid, die hem in Italië werd aangeboden, waarvan hij te recht veel vrucht mocht verwachten, meer dan een langer verblijf in het Oosten hem geven kon. Daarentegen hecht ik gaarne mijn zegel aan 'tgeen Baur tegen vs. 24 aanvoert. De gansche brief toont, dat de apostel aan geen διαπορεύεσθαι, noch aan eene reis naar Spanje dacht. Die reisgedachte is onbetwistbaar van lateren oorsprong, en dient om de tegenstanders van Paulus tevreden te stellen, die van geene verdiensten van den gehaatten man jegens de aanzienlijke gemeente in de wereldstad wilden weten. Ik geloof, dat wij vs. 24 en 28 gerust de barbaarsch klinkende benaming Σπανίαν

in *'Ιταλίαν* mogen veranderen, en vervolgens zoowel de rest van vs. 24 weglaten, als in vs. 28 het *δι ὑμῶν* schrappen kunnen. Tegen vs. 25-29 is geenerlei bezwaar in te brengen, des te meer tegen vs. 30-32. Ik zie niet in, waarop Paulus zijne vrees kon bouwen, dat de collecte die hij overbracht te Jeruzalem niet *εὐπρόςδεκτος* zou zijn. Zij was immers een gevolg van de afspraak die Paulus met Cefas gemaakt had (Gal. 2 : 10). Is de brief aan de Galatiërs uit Rome geschreven, dan mogen wij uit de wijze waarop Paulus zich t. a. p. over zijne collecte uitlaat, opmaken, dat zij zonder eenig gemoedsbezwaar door de geloovigen te Jeruzalem was in ontvangst genomen. Wellicht, zal iemand mij tegenwerpen, steunde die vrees op de vijandige houding, door de Judaïsten in den laatsten tijd tegen Paulus aangenomen. Maar behalve dat wij geen recht hebben zulk eene bekrompenheid bij de twaalven te onderstellen, dat zij de liefdegaven der Heiden-Christenen, waaraan de gemeenten in Judea zoo zeer behoefte hadden, konden weigeren, houd ik het er voor, dat Paulus in dat geval van de reis naar Jeruzalem zou hebben afgezien, daar hij niet kon verlangen, dat persoonlijke veete tegen hem schade zou doen aan de armen. Hetzelfde gold van de vrees voor de ongeloovige Joden. Als Paulus werkelijk zoo veel kwaad duchtte, waarom deed hij dan die reis? Noodzakelijk was zij, volgens zijn eigen getuigenis (1 Cor. 16,4), in geenen deele. Hij had zeer gevoegelijk de broeders, afgevaardigden der gemeenten, alleen kunnen laten gaan. Daar was voor hem volstrekt geen reden, om moedwillig het dreigend gevaar in den mond te loopen, en wel te minder, nu hem in Italië zulk eene groote deur geopend werd. Ook is het *συναναπαύσωμαι ὑμῖν*, dat B. niet kent, meer dan verdacht, even als het *ἀναψύξω μεθ' ὑμῶν* van eenige andere Codices. Het denkbeeld, dat Paulus naar Rome wilde komen, om bij de Romeinen uit te rusten en zich te verkwikken, wil er bij mij niet in, het staat daartoe in al te nauw verband met de reis naar Spanje. Stond het ons vrij *ἐν χαρᾷ* met: behouden, in goeden welstand te vertalen, dan konden wij het *παρακαλῶ* van de gevaren der reis opvatten, die de apostel zou ondernemen, en dus volstaan met de weglating van vs. 31 en het slot van 32. Ik vrees echter, dat mij die vrijheid niet zal gegeven worden, en wil daarom maar de gansche pericope vs. 30-32 als eene interpolatie schrappen. Het behoeft zeker geen opzettelijk betoog, dat ik deze verbeteringen niet hooger wil stellen dan zij verdienen. Zoo iets

moeijelijk is, dan is het wel de beoordeeling van 'tgeen in een vervalscht dokument echt en onecht is. Dit neemt echter niet weg, dat het oorspronkelijk slot van den brief aan de Romeinen in H. 15 ligt verscholen, welk slot aan H. 11,36 vastgeknoopt, dat geschrift tot een volkomen afgerond, en in alle deelen zamenhangend geheel maakt.

En waar behooren dan Rom. 12-14 te huis? Ik aarzel niet te antwoorden: Daar waar ook H. 16 te huis behoort. Baur heeft wel, gelijk wij boven zagen, onweerlegbaar aangetoond, dat Rom. 16 onmogelijk tot den brief aan de Romeinen kan gerekend worden, maar daarmede nog niet bewezen, dat het geen bestanddeel van een ander Paulinisch geschrift kan geweest zijn. Men beschouwe het eenvoudig als een fragment van een brief naar Efeze, en terstond vallen de meeste bedenkingen van Baur en zijne volgelingen weg. Dan is het groot aantal personen, die Paulus laat groeten niet meer zoo bevreemdend, dan is de vermelding van Prisca en Aquila met die van Epenetus als eersteling van Azië zeer gepast. Dan hebben ook de συγγενεῖς des apostels, die wij moeijelijk te Rome kunnen plaatsen, in den zin van „landgenooten" niets dat hindert. Het eenige wat ook dan bezwaar blijft opleveren, zijn Andronikus en Junia, als ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις, tenzij wij wilden onderstellen, dat die personen uit Palestina naar Efeze waren overgekomen, waar zij zich aan Paulus hadden aangesloten, en waar zij door hunne bekendheid met de twaalve een zeker aanzien genoten, waarvan Paulus gebruik maakte om hunnen invloed in de gemeente te versterken, tegenover het drijven der Judaïsten, die zich op de apostelen plachten te beroepen. Evenzoo is de pericope vs. 17-20 in een brief aan de Efeziërs gepaster, dan in een brief aan de Romeinen, die juist dienen moest om aan die Christenen eene andere διδαχὴ, als zij geleerd hadden, te brengen. Ja, als wij Rom. 16 leggen naast den aanhef van den 2en brief aan de Korinthiërs, dan verkrijgen wij aangaande den afloop van 's apostels arbeid te Efeze, eene wel kleine, maar toch zeer gewenschte opheldering. Was hem volgens 2 Cor. 1 : 8, 9 in Azie eene zware verdrukking overgekomen, zoodat hij zelfs aan zijn leven had gewanhoopt, uit Rom. 16 zien wij, dat de apostel met enkelen zijner vrienden was gevangen genomen, — het woord αἰχμαλώτης doet ons denken aan een oploop, waarvan de traditie der Handelingen de herinnering heeft bewaard, — en alleen door de on-

verschrokkene tusschenkomst van Prisca en Aquila behouden geworden. Tegelijk wordt daardoor duidelijk, waarom Paulus zoo vele personen laat groeten. Hij had overijld moeten vluchten, en geene gelegenheid gehad afscheid te nemen. Nemen wij daarbij nog aan, dat hij zijn tweeden brief aan de Korinthiërs op zijne reis derwaarts, kort na zijn vertrek uit Efezus geschreven heeft, dan hebben wij bij het licht van Rom. 16 de oplossing van de opgewondenheid, hartstochtelijkheid en iet wat bittere verontwaardiging, die ons in dat geschrift treffen, en aan den indruk, door de jongste gebeurtenissen bij den schrijver teweeggebracht, zijn te wijten. Is dus Rome 16 op goede gronden voor een fragment, van den brief van Paulus aan de Efeziërs te houden, ik aarzel niet, om ook Rom. 12–14 voor een gedeelte van dienzelfden brief te verklaren. De toestand toch, welken die hoofdstukken onderstellen, past volkomen op Efeze, waar het meerendeel der Christenen bekeerde Heidenen waren, met een kern van Judaïsten, die het den apostel, blijkens zijne klachten in den 2en brief aan de Korinthiërs, zeer lastig maakten. Alle punten, in die hoofdstukken behandeld, wijzen, gelijk wij reeds bij herhaling hebben opgemerkt, op de heerschappij van het Paulinisch evangelie. Eenheid was voor die gemeente zeer noodig, lijdzaamheid tegenover de vele tegenstanders onontbeerlijk. Inzonderheid beroep ik mij op Rom. 13. Te Rome was eene dergelijke vermaning overbodig, doch niet alzoo te Efeze, waar de Joden grooten invloed hadden, en maar al te geneigd waren tot woelingen, vooral in die dagen, toen de groote opstand tegen de overheersching der Romeinen allerwege in het Oosten broeide. Ja, wanneer het waar is, wat Volkmar in zijne voortreffelijke Commentaar op de Openbaring van Johannes, pag. 205, met zooveel scherpzinnigheid heeft aangetoond, dat Apocal. 13, 11 vlgd. eene hevige bestrijding van de Paulinische leer der onderwerping aan de overheid is, dan zou, in aanmerking genomen, dat de Openbaring in Azië, zoo al niet te Efeze te huis behoort, mijne meening aangaande Rom. 12–14 een krachtigen steun bekomen. Hoe uitnemend past ook op het handeldrijvend Efeze het voorschrift over de τὲλη en de φόροι. Of was van alle provinciën niet van oudsher Azië het land, dat 't meest onder de afpersingen der publicani gebogen ging? Zeer gemakkelijk sluit zich Rom. 16, 1 aan Rom. 15, 6 aan. Slechts ben ik zoo vrij aan te stippen, dat Rom. 15 hoogst waarschijnlijk van later datum is. Het προεγράφη aldaar slaat niet, naar ik ver-

moed, op het O. T., maar op het handschrift des N., met name op de historische boeken. Ὅσα προεγράφη beteekent al wat in den Codex aan dezen brief voorafgaat, daardoor, t. w. door de evangeliën, wordt gestaafd, dat Christus de door Paulus op hem toegepaste uitspraak der Schrift heeft vervuld.

Het resultaat van mijn onderzoek wil ik ten slotte op deze wijze zamenvatten.

Rom. 12, 13 en 14 behooren niet tot den brief aan de Romeinen, maar zijn met Rom. 16 een stuk van den brief van Paulus aan de Efeziërs. In Rom. 15 schuilt het slot van den brief aan de Romeinen, te beginnen met vs. 8, dat onmiddellijk op H. 11, 36 moet volgen. Rom. 12–14 en 16 is het eenige wat ons van den echten brief aan de Efeziërs is overgebleven, van welks bestaan de gansche Christelijke oudheid had gehoord. Waarschijnlijk als fragment en niet op eenmaal gevonden, zijn die hoofdstukken aan den brief aan de Romeinen toegevoegd, nadat de onechte brief aan de Efeziërs de herinnering aan den echten reeds verdrongen had.

Hiermede leg ik de pen neder. Ik ben de eerste om te erkennen, dat mijn onderzoek vele leemten heeft, maar troost mij met de gedachte, dat ieder deskundige weet, hoe weinig zekerheid op dat gebied der kritiek is te verwachten. Mijn doel was dan ook voornamelijk, de aandacht der exegeten bij vernieuwing op den schoonen brief aan de Romeinen te vestigen. Mocht door de nasporingen van anderen mijn gevoelen worden bevestigd, dan behoef ik wel niet opzettelijk aan te wijzen, tot welk belangrijk resultaat onze gemeenschappelijke kritiek zou hebben geleid. Zij zou dan vooreerst aanspraak hebben op den lof, van nu althans niet enkel afgebroken, maar opgebouwd te hebben. Zij zou verder onweerlegbaar hebben aangetoond, hoe weinig wij op de onvervalschtheid onzer Codices kunnen vertrouwen, en met hoeveel voorzichtigheid deze oorkonden te gebruiken zijn door den geschiedschrijver der Christelijke kerk. Zij zou eindelijk, door de opsporing van een gedeelte van den echten brief van Paulus aan de Efeziërs, de onechtheid van den tegenwoordig daarvoor doorgaande hebben bewezen, en daarmede dit punt van onderzoek voor goed hebben afgedaan. En een onderzoek, dat dergelijke uitkomsten heeft, is zeker niet nutteloos.

Groningen, September 1867. J. W. STRAATMAN.

FEESTGAVE

TER GELEGENHEID VAN DE VIERING VAN HET 1800JARIG MARTELAARSCHAP VAN PETRUS EN PAULUS.

Waarom de schrijver der Handelingen den dood van Paulus niet vermeldt, behoort nog altijd tot de onbeantwoorde vragen. Niemand zal, dunkt me, thans meer trachten te *bewijzen* (gelooven is iets anders), dat Lukas zijn 2e boek schreef, toen Paulus nog te Rome gevangen zat. Niemand ook, dat hij van plan was nog een 3e boek samen te stellen, en daarin den dood van Paulus te behandelen; al was het alleen maar, omdat hij dan zijn 2e boek op het allerongeschiktste tijdpunt zou hebben gesloten, juist vóor het oogenblik van Paulus' sterven. Had hij dit laatste willen meedeelen, zeer zeker had hij er zijn 2e boek mee besloten: onmogelijk had hij er een schooner einde voor kunnen vinden.

Immers, ook van een bevrijding en tweede gevangenschap van Paulus kan in ernst geen sprake meer zijn, vooral nu 't gebleken is, dat de overlevering daarvan niets wist en het niets anders is dan een ongegronde gissing van Eusebius (vgl. Baur Paulus bl. 229 v. en Reuss Die Geschichte der H. Schriften § 134 v.).

Dat de schrijver der Handd. met de vreemde wijze waarop hij zijn boek eindigt, stilzwijgend wil te kennen geven, dat Paulus na twee jaren te Rome in gevangenschap te hebben doorgebracht, aldaar den dood heeft gevonden, volgt uit Hand. XX: 25 met volkomen zekerheid, indien we moeten aannemen, dat de reden in dit hoofdstuk niet door Panlus werkelijk is uitgesproken, maar door den schrijver is opgesteld.

Doch ook dan, wanneer deze reden deel uitmaakte van het reisbericht van een van Paulus' gezellen, waarschijnlijk Lukas, en alzoo als uit Paulus' mond opgeteekend is (wat ik zoo noodig

aanneem te bewijzen), ook dan legt zij een onwraakbare getuigenis af, dat werkelijk het einde van Paulus' tweejarige gevangenschap samenvalt met het einde zijns levens.

De schrijver der Handd. gaat toch zoo vrij met zijn bronnen om (vg. A. Hausrath der Apostel Paulus bl. 57), dat hij geen bezwaar zou hebben gemaakt Handd. XX: 25 te veranderen, als de werkelijke uitkomst niet aan het treurig voorgevoel had beantwoord. En ware het ook al, dat dit woord van Paulus zijn aandacht ontsnapt was, gelijk in dergelijke compilatie-werken niet zelden gebeurt, in vs. 38 wordt er op die verwachting met zooveel nadruk teruggekomen, dat het hem onmogelijk ware geweest dit te laten staan, als Paulus later nog de vrijheid had herkregen.

Derhalve heeft Paulus niet alleen volgens de Handd., maar ook volgens het oude bericht van Lukas, dat blijkens de zeer nauwkeurige opgaven van tijd en plaats zeer kort na de daarin vermelde gebeurtenissen (derhalve waarschijnlijk nog vóor 't jaar 70) moet geschreven zijn, slechts éenmaal te Rome verkeerd, en aldaar den dood gevonden, nadat hij er twee jaar achtereen als gevangen man had geleefd.

Waarom deelt de schrijver der Handd. Paulus' dood niet uitdrukkelijk mee? Men zegt: hier begaven hem zijn bronnen. Ook deze onderstelling gaat niet op, daartoe maakt de schrijver een veel te overvloedig gebruik van de mondelinge overlevering.

Evenmin zullen we ons laten afschepen met de flauwe bewering, dat Paulus' dood zóo bekend was, dat het niet noodig was dien te beschrijven. Welk geschiedschrijver zal toch zoo karig zijn, krachtens zulk een overweging zijn werk te berooven van een slot, dat de kroon zette op het leven van zijn held en dat hem, gesteld dan dat Theofilus er alles van wist, maar een paar woorden had behoeven te kosten? Stelt u voor een levensbeschrijving van Willem den Zwijger zonder vermelding van diens dood, omdat die algemeen bekend is!

Wij staan dus hier voor een raadsel, dat raadselachtiger wordt, naarmate we de tot dusverre beproefde oplossingen nauwkeuriger beschouwen. Voor een raadsel evenwel, waarvan de ware oplossing te vinden is — in het bekende plan (de tendenz) des schrijvers, om een doorloopenden parallel te trekken tusschen Paulus en Petrus, ten einde te doen zien, dat zij volkomen gelijk staan in hun denkbeelden, prediking, werkzaamheid, werkkring, wondermacht, lijden en strijd. Daarom wordt er van het groote

aantal vervolgingen en mishandelingen, die Paulus blijkens zijn brieven (zie vooral 2 Kor. XI : 23-27, VI : 4, 6) te verduren had, in de Handd. zoo weinig gewag gemaakt. Petrus toch heeft ongetwijfeld niet veel om des geloofs wil te lijden gehad; bij de vervolging tegen Stefanus en diens aanhang wierden zelfs de apostelen geheel met rust gelaten; het een en het ander naar het bericht der Handd. zelf. Wij staan dus hier voor het vreemde verschijnsel, dat de legende ten opzigte van Paulus armer is aan verhalen van verdrukkingen en nooden dan de geschiedenis, wat alleen hieruit is te verklaren, dat het doel des schrijvers, de gelijkstelling van Petrus en Paulus, dat vorderde. Zoo moest dan ook in de voorstelling van hun dood, niet de een boven den ander worden verheven. Dit nu, zou naar de denkbeelden van dien tijd zeer bepaald het geval zijn geweest, indien Paulus' dood als een marteldood, die van Petrus daarentegen als een natuurlijke dood geschilderd ware. Het zwijgen van de Handd. over den dood zijner beide hoofdapostelen is alzoo een welsprekende getuigenis, dat éen hunner en slechts éen hunner martelaar des geloofs is geworden.

Die éene was zonder twijfel Paulus: de oudste overlevering is eenstemmig omtrent zijn martelaarschap te Rome. Den schrijver der Handd., wilde hij den met zorg getrokken parallel tusschen Petrus en Paulus niet eigenhandig verbreken, schoot niets anders over dan van hun dood eenvoudig te zwijgen.

Wanneer Paulus martelaar is geworden, is niet twijfelachtig; dat kan niet anders geschied zijn, dan bij de vervolging tegen de Christenen, door Nero ingesteld, nadat hij, om zelf de woede des volks te ontgaan, op hen de schuld had geworpen van den door hem aangestoken brand van Rome. Die brand brak volgens Tacitus Ann. XV c. 41 uit den 19^{den} Juli 64 en duurde tot den 28sten. Daar Nero eerst allerlei andere middelen aanwendde om de woede des volks te stillen, en eerst, toen die vergeefs bleken te zijn, tot de vreeselijke martelingen en slachting onder de Christenen besloot (c. 44), zonder evenwel de vooraf genomen maatregelen te staken (c. 45), moet Paulus' dood op zijn vroegst gesteld worden in Augustus van 't jaar 64, maar altoos vóor het einde van dat jaar (c. 47, 48).

Van Petrus vermeldt daarentegen de oudste overlevering niet anders dan zijn prediking en rondreizen in Palestina en Syrië, gelijk we zien in de Handd. en volgens C. Köstlin (Die Synopt.

Evv. bl. 105, vgl. evenwel A. Hilgenfeld Die Apost. Väter blz. 296), ook in het grondschrift der Clem. Recognitiones.

Waarom zet de schrijver der Handd. niet liever ook Petrus de kroon van het martelaarschap op het hoofd, in plaats van die aan Paulus te ontnemen?

Omdat hij geen berichten wil geven, waarvan hij zelf weet, dat ze onwaar zijn. Een geschiedschrijver kan partijdig en toch eerlijk zijn; hij moge door gebrek aan kritiek overleveringen opnemen, die wij als geheel ongeloofwaardig, zonder bedenken zouden verwerpen; hij moge, door zijn plan verleid, de chronologie verwarren en de geschiedenis zoo voorstellen, als hij meent dat ze gebeurd *moet* zijn; hij moge stellige berichten weglaten, omdat ze niet overeenkomen met zijn denkbeelden en met het doel waarmee hij zijn verhaal te boek stelt — hij zal geen nieuwe overleveringen dichten.

Geheel anders gaat het volk te werk; onbewust vormt het nieuwe overleveringen, naar dat de geest des tijds, de behoeften en de denkbeelden van het oogenblik ze ingeven: daarom kan de overlevering Petrus verheerlijken tot martelaar van het geloof om Paulus en Petrus aan elkaar gelijk te maken; terwijl de geschiedschrijver slechts vermocht, wat der overlevering onmogelijk was (fama crescit eundo), van Paulus' martelaarschap te zwijgen.

Weet de schrijver der Handd. niet beter te doen dan Paulus aan Petrus gelijk te maken en alzoo Paulus te doen afdalen tot het standpunt van Petrus, de overlevering zal Petrus gelijkmaken aan Paulus, Petrus verheffen tot het standpunt van Paulus.

Dit nu is volbracht langs tweeërlei wegen; Petrus is naar de eene zijde tot martelaar gemaakt en ten andere is zijn leer en zijn werkkring met die van Paulus vereenzelvigd.

Het eerste bericht van Petrus' martelaarschap vinden we in den 1sten brief van Clemens Rom. aan de Korinthers c. 5. Dat toch μαρτυρεῖν in het spraakgebruik van dien tijd beteekent: den marteldood ondergaan, is onmiskenbaar, vgl. het fragment van Dionysius, bisschop van Korinthe omstreeks 170, bij Eusebius Hist. II c. 25 einde. [1])

Vervolgens vinden we een toespeling op Petrus' marteldood gemaakt, Joh. XIII: 36 en duidelijker en bepaalder Joh. XXI: 18, 19.

---

[1]) Baur (Paulus bl. 224) Scholten (Inl. 2e druk bl. 317) Reuss (Gesch. en § 135) betwijfelen of ontkennen het. Maar Clemens wil klaarblijkelijk zeggen, dat beide apostelen den *marteldood* gestorven zijn.

In den 1sten brief van Petrus is het de eerste maal, dat Petrus voorkomt als een aanhanger van Paulus in zijn leer en werkkring; zoo zelfs dat deze brief, ware hij op naam van Paulus in plaats van op dien van Petrus gesteld, ons Paulus' leer beter zou doen kennen dan de Handd. De schrijver maakt telkens gebruik van den brief aan de Rom. zelfs van dien aan de Efezers en zijn spraakgebruik is sterk paulinisch gekleurd. Reden genoeg om dien brief te tellen tot de pseudepigrapha. Maar dan is ook Babylon, de plaats waaruit hij is gedateerd, niets anders dan de christelijk-apokalyptische naam van Rome. Zulk een naamverwisseling is natuurlijk in een echten brief ongerijmd, en dus ook in een onechten brief ongepast; hoewel in het laatste geval niet bevreemdend: juist daardoor pleegt zich iemand, die op naam van een ander schrijft, te verraden, dat hij licht een enkele maal uit zijn rol valt.

De overlevering van Petrus' verblijf te Rome wordt in dezen brief nog maar schoorvoetend, wellicht voor 't eerst, meegedeeld: zij schijnt nog nieuw, althans nog niet algemeen aangenomen: daarom durft de schrijver Rome niet rondweg noemen.

Uit een en ander volgt, dat de brief van Clemens en die van Petrus na de Handd. en alzoo niet vóor het jaar 120 geschreven zijn. De Clementinische Homiliën, vooral de daarvoor geplaatste brief van Clemens aan Jakobus, vereenigen het eerst beide overleveringen door Petrus in Rome den marteldood te doen ondergaan.

Eindelijk is de straks genoemde brief van den Korinthischen bisschop Dionysius de oudste getuigenis, voor Petrus' en Paulus' *gelijktijdig* martelaarschap te Rome.

Daarmee is de ontwikkeling der overlevering aan haar einde. Daarmee is eerst het doel, dat Lukas beoogde, volkomen bereikt. Petrus en Paulus zijn in een gemeenschappelijken marteldood vereenigd en verzoend. Thans kan de eene katholiek-christelijke kerk het feest harer stichting vieren. Maar ook: de protestantsche kerk heeft het onhistorische karakter dier overlevering aangewezen, terwijl ze haar dichterlijk en diepzinnig karakter erkent. Ze heeft haar nagegaan tot den oorsprong van haar ontstaan: en daarmee is, zoo niet de laatste steen, dan toch de sluitsteen aangebracht voor de kritiek van de Handelingen der apostelen (Petrus en Paulus).

's Hertogenbosch, J. H. A. MICHELSEN.
H. Petrus- en Paulusdag.

PROEVE VAN VERKLARING DER WOORDEN:

ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, *Rom.* 5 : 12*b*.

In de pericope uit den brief aan de Romeinen, die met *Hfdst.* 5 : 12 begint en met *vs.* 21 eindigt, zijn het vooral de laatste woorden van *vs.* 12, die deze plaats tot eene ware *crux interpretum* maken, en dit ten deele uit exegetische, ten deele en wel voornamelijk uit dogmatische oorzaken. Men behoeft toch de onderscheiden commentaren op dit vers slechts te raadplegen, om er zich van te overtuigen, hoe grooten invloed het dogmatische standpunt der commentatores op hunne opvatting der slotwoorden van *vs.* 12 geoefend heeft. Dit geldt evenwel niet van Augustinus, omdat voor dezen kerkvader het bezwaar, in de verklaring van ἐφ' ᾧ gelegen, in 't geheel niet bestond. Augustinus toch heeft zich bij voorkeur niet van den grondtekst, maar van de latijnsche vertaling bediend, gelijk hij over 't geheel in het Grieksch zeer weinig ervaren was, althans veel te weinig, om over de kracht van de praepositiën zelfstandig te kunnen oordeelen. [1]) Vertalen wij nu met de Vulgata: *in quo omnes peccaverunt,* dan spreekt het van zelf, dat het *pron. relativum:* „*quo*" terugslaan moet op *unum hominem,* dat voorafgaat. De vraag, hoe men *in quo* aanvullen moet, òf *in quo* θανάτῳ òf *in quo* ἑνὶ ἀνθρώπῳ, valt hier weg, daar het latijnsche woord „*mors*" een *femininum* is. Na Augustinus en de Vulgaat is deze opvat-

---

[1]) Hij zelf geeft ons recht tot dit oordeel in zijne *Confess.* I. c. 13 en 14, en vooral *De trinitate,* III. *Prooem.* 1. Ook *Contra literas Petil.* II. c. 38 zegt hij: „Et ego quidem graecae linguae perparum assecutus sum, et prope nihil."

ting van ἐφ' ᾧ in de kerk traditioneel geworden. Trouwens, bij het gezag, dat men Augustinus toekende, en later, bij het gezag van de *Vulgata*, maar vooral in belang van het dogma der erfzonde, was dit wel nauwelijks anders mogelijk. Zelfs thans wordt deze opvatting nog door eenige weinige catholieke godgeleerden in bescherming genomen; de meesten hunner erkennen echter dat het Grieksche spraakgebruik verbiedt, om ἐφ' ᾧ op te vatten, alsof er ἐν ᾧ geschreven stond. Want al mag men aannemen, dat het Grieksch van Paulus niet altijd beoordeeld worden mag naar dat der classieken, toch moet zulk eene verwisseling, als die van de praepositiën ἐπί en ἐν, ook bij Paulus onmogelijk geacht worden.

De eerste vraag is deze, wat hier het πάντες ἥμαρτον beteekent. Deze zelfde woorden gebruikt Paulus *Rom.* 3 : 23. Daar beteekenen zij, dat ALLE menschen ZELVEN gezondigd hebben. Dit moet naar mijne overtuiging ook hier de beteekenis zijn; want ἁμαρτάνειν beteekent nooit, gelijk Van Hengel (*Interpretatio Ep. P. ad. Romanos*, I. 486, 487) heeft aangetoond: ALS ZONDAAR BESCHOUWD WORDEN. Alleen voor de verklaring van Grotius: *poenam luere*, laat zich iets zeggen, voor zoo ver namelijk als in het Oude Testament de begrippen ZONDE en STRAF DER ZONDE somtijds meer of min vereenzelvigd worden. Maar dit is toch meer uitzondering dan regel, en ik twijfel er wel zeer aan, of het werkwoord: ZONDIGEN, חטא, ooit in den zin van: DE STRAF DER ZONDE DRAGEN, gebezigd is. Plaatsen, als *Zach.* 14 : 19, waar ZONDE blijkbaar niets anders dan *straf* beteekenen kan, verbieden ons evenwel de opvatting van De Groot zoo scherp te veroordeelen, als Meyer (*Krit. Exeg. Handb. über den Br. des P. an die Römer. Dritte Aufl.* 1859. S. 189) dit doet, waar hij haar „sprachwidrige Willkühr" noemt. Hij had moeten bedenken, dat het verwante begrip אשם, ZICH AAN IETS SCHULDIG MAKEN, zeer vaak voorkomt in de beteekenis van: DE SCHULD BOETEN, of er de straf van dragen; *Jes.* 24 : 6 vertaalt de LXX dit aldaar in laatstgenoemden zin gebruikte woord met ἁμάρτανειν. *Jes. Sir.* 18 : 21 is καιρὸς ἁμαρτημάτων kennelijk de tijd der bezoeking van de zonde. *Jesaja* 53 : 4 vertaalt de LXX. חלינו, ONZE KRANKHEDEN, ZIEKTEN, met τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν; 2 *Chron.* 6 : 29 מכאוב, LIJDEN, SMART, volgens sommige Codd. met ἁμαρτίαν, volgens andere met μαλακίαν. *Jes. Sir.* 3 : 14 heet het: „Want weldadigheid jegens een vader zal (bij God) niet vergeten worden, en ἀντὶ ἁμαρτιῶν

zal u welstand geworden": en *vs.* 15: „In den dag der benaauwdheid zal uwer gedacht worden, en even als ijs bij schoon weder, zoo zullen uwe *αμαρτίαι* smelten." 't Is duidelijk, dat hier, met name *vs.* 14, aan zonde-STRAFFEN, aan vergelding gedacht moet worden. Vergelijk verd r LXX. 1 *Chron.* 21 : 3 *Ezech.* 23 : 49. *Gen.* 20 : 9. Voorts vergelijke men *Marc.* 3 : 29 *αἰωνίου αμαρτήματος,* waar andere Codd. lezen *κρίσεως*. Intusschen hebben wij geen recht het woord *αμαρτ.* met *poenam luere* te vertalen, waar de contekst deze vertaling niet gebiedend vordert, omdat er, althans in het Nieuwe Testament, geen voorbeeld van het gebruik van *αμ.* in dezen zin voorkomt.

Ook Meyer vat *αμ.* op als ZONDIGEN, maar hij beweert, dat Paulus hier niet denkt aan de zonden der individuën gedurende hun leven; de Apostel zal veeleer die zonde van ALLEN bedoelen, die zij in en met de zonde van Adam hebben bedreven. Adam's zonde was eene zonde van het geheele menschen-geslacht, zij was derhalve eene zonde van ALLE menschen. Meyer beroept zich op den MOMENTANEN zin van den *Aoristus ἥμαρτον*; de bewering van Hoffmann, dat Paulus in dat geval het *Imperf.* had moeten gebruiken, noemt hij met recht ongegrond; dat zou zoo wezen, als men het zondigen van Adam en dat der *πάντες* als twee GELIJKTIJDIGE acten moest beschouwen; Meyer vat ze daarentegen als éénen en denzelfden actus op, die IN ADAM'S ZONDE DOOR ALLEN GEPLEEGD zal zijn. Dit zijn beroep op den *Aoristus* mogen wij intusschen niet als een bewijs laten gelden. Of, vragen wij, bedoelt Lucas (15 : 18, 21) dan ook met *ἥμαρτον* slechts ééne MOMENTANE zonde van den verloren zoon, en niet veeleer geheel zijn zondig leven, dat zich over een geruimen tijd uitstrekte? Wat dan *Rom.* 3 : 23: „allen hebben gezondigd"? De constructie pleit bovendien sterk tegen Meyers opvatting. Stond er: Adam *ἥμαρτε — ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον,* dan ware het nog iets anders; maar nu moet men het *αμ.* der *πάντες* opvatten als éénen en denzelfden actus met het „komen van de zonde in de wereld door éénen mensch en het komen van den dood in de wereld door de zonde", eene grammatische uitdrukking, waarin Adam, als subject dier zonde, op den achtergrond, de zonde zelve daarentegen op den voorgrond geplaatst wordt. Geheel anders 2 *Kor.* 5 : 15, waar *ἀπέθανεν* en *ἀπέθανον,* wat den vorm der woorden betreft, volkomen aan elkander beantwoorden, eene plaats, die Meyer bovendien geheel te onrecht vergelijkt; want

Paulus legt daar in de *protasis* den klem op het ὑπὲρ πάντων, waarop het πάντες in de *apodosis* blijkbaar terugslaat. Hierbij komt nog, dat, gelijk reeds Tholuck en anderen opgemerkt hebben, bij Meyer's opvatting juist het punt, waarop het aankomt (namelijk dat dit zondigen van allen IN HET ZONDIGEN VAN ADAM BEGREPEN IS), er willekenrig bij gedacht worden moet. Meyer zegt wel, dat deze nadere bepaling van ἥμαρτον (nml. ἐν τῷ Ἀδάμ) door den onmiddellijken samenhang met het voorafgaande gevorderd wordt; maar ZEGGEN is geenszins BEWIJZEN; en het bewijs is hij schuldig gebleven. Het voornaamste bezwaar is evenwel dit, dat Paulus nergens elders de zonde van Adam voorstelt als eene zonde van het geheele menschelijke geslacht, eene voorstelling, die evenmin bij de Joden van zijnen tijd, als in de eerste eeuwen na Christus (met name vóór Tertullianus) bij de Christenen gevonden wordt, en die wij om deze reden ook aan Paulus niet mogen toeschrijven, als hij haar niet duidelijk uitspreekt. Wat algemeene overtuiging bij de Christenen van den eersten tijd was, het was de voorstelling, dat wij allen ten gevolge van de zonde van Adam (of Eva) den dood moeten ondergaan, en dat alzoo dit kwaad van onzen stamvader de ellende des doods aan zijn nakroost berokkend heeft. Deze voorstelling vinden wij ook elders bij Paulus, 1 *Cor.* 15 : 22: „gelijk wij allen in Adam sterven," enz. Ook het boek der *Wijsheid* zegt (2 : 24): „Door den nijd des duivels is de dood in de wereld gekomen." *Sirach* 25 : 32 (24) heet het: „Van de vrouw is de oorsprong der zonde en om harentwil sterven wij allen." Verg. 1 *Tim.* 2 : 14. Even beslist als de oudste Patres leeren, dat de dood de straf wegens of het gevolg van Adam's zonde is, even beslist leeren zij, dat de zonde zelve alleen eigene vrije daad der individuën is. Zelfs Chrysostomus verklaart nog in het laatst der vierde eeuw, in eene homilie over *Rom.* 5 : 19, dat men hier het woord „zondaars" niet eigenlijk mag opvatten: want hoe zou de mensch verantwoordelijk zijn, als hij niet uit zich zelven (οἴκοθεν) zondaar geworden is? Daarom, zegt hij, moet ἁμαρτωλοί opgevat worden als ὑπεύθυνοι κολάσει καὶ καταδεδικασμένοι θανάτῳ. Het kan daarom, naar mijn gevoelen, niet aangenomen worden, dat Paulus de zonde van Adam tevens als eigene daad van alle menschen beschouwd zou hebben; ook zou deze voorstelling zelfs nog verder gaan dan het dogma der erfzonde, volgens hetwelk slechts het verderf en de schuld der

zonde van Adam op al zijne nakomelingen zijn overgegaan. Ja, al neemt men aan, dat de val van den eersten mensch te gelijk de val van geheel zijn geslacht geweest is, dan gaat het toch niet aan te zeggen, dat allen (*in pluruli*) in en met deze zonde van Adam zelven gezondigd hebben, daar toch deze zonde in geen geval als daad dier ALLEN opgevat worden kan, omdat die allen, als veelheid, toen nog niet eens bestonden, Ons rest derhalve alleen dit, dat wij in de frase: ALLEN HEBBEN GEZONDIGD, het woord ZONDIGEN opvatten van de eigen zonden, die alle individuën hebben bedreven. De opmerking van Meyer, dat deze stelling onwaar zou zijn, daar toch millioenen kinderen sterven, eer zij eigen zonden kunnen plegen, zou alleen dan iets beteekenen, wanneer Paulus leerde: ieder mensch sterft alleen wegens zijne eigene zonden; nu evenwel brengt hij aller dood in samenhang met Adams zonde; en er is geene reden om aan te nemen dat het: „allen hebben gezondigd;" hier iets anders beteekenen zou dan *Rom.* 3 : 23, waar ook over het menschengeslacht in 't algemeen wordt gehandeld.

De moeielijkste quaestie, bij de verklaring van *Rom.* 5 : 12, is echter deze: hoe de laatste woorden van dit vers met het voorafgaande samenhangen, of hoe het ἐφ' ᾧ opgevat worden moet? Hier staan twee opvattingen tegenover elkander. Sommigen vatten ἐφ' ᾧ op als eene conjunctie, hetzij in de beteekenis van VOOR ZOO VER ALS, Of ONDER NADERE BEPALING DAT, of in die van OMDAT, NADEMAAL; anderen daarentegen nemen aan, dat ᾧ, als *pron. relativum masc.* op θάνατος, of als *neutrum* op den geheelen vorigen volzin terugslaat.

Rothe lost de formule ἐφ' ᾧ op in ἐπὶ τούτῳ ὥστε en verklaart dit als: *unter der nähern Bestimmtheit dass.* Intusschen is het meer dan twijfelachtig, of de formule deze beteekenis wel hebben kan; de Grieken gebruiken haar veeleer, waar sprake is van eene bepaalde voorwaarde, op welke iets geschiedt, wat geheel iets anders is dan Rothe's opvatting. De voorwaarde toch draagt altijd meer of min het karakter van een doel, dat men beoogt, een prijs, dien men bedingt, gelijk dan ook ἐφ' ᾧ, in dezen zin, volgens Passow, *Handwörterb.* S. 1040 *a*, afwisselend met den *Infinit.* en het *Futurum Indicat.* geconstrueerd wordt. Want de betrekkingen van doel, voorwaarde en aanleiding zijn zoo nauw verwant, dat de Grieken ze niet scherp onderscheiden, zooals bv. Eurip., *Phoen.* vs. 1555 bewijst: οὐκ ἐπ' ὀνείδεσιν, οὐδ'

ἐπιχάρμασιν, ἀλλ' ὀδύναισι λέγω, *niet om te verwijten, noch uit leedvermaak, maar met diepe smart zeg ik."* Aldaar, S. 1041 *b*.

Van Hengel vertaalt: *quatenus* (alii aliter) *peccarunt*." Hij beweert, dat de vertaling *quatenus* even goed past op de meeste plaatsen, waarin de genoemde formule met *propterea quod* vertaald wordt, als deze laatste vertaling zelve. Omtrent de eenige plaats uit de classieken, Diodorus Sicul. XIX c. 98, is hij echter zelf niet geheel in het zekere; hij zegt er van, p. 492: „ubi fortasse praestat scribere *quatenus* quam *propterea quod*." Alleen 2 *Cor*. 5 : 4 blijft dus over, waar men evenwel ook *propterea quod* kan vertalen. Het is mij niet gelukt, in Stephani *Thesaurus* en Passow's *Handw*. voorbeelden te vinden, die een dergelijk gebruik van deze formule stellig bewijzen. Of zij alzoo *quatenus* kan beteekenen, moet ik in het midden laten.

Verreweg de meesten vatten de formule ἐφ' ᾧ op in den zin van *propterea quod*, ἐπὶ τούτῳ ὅτι, en derhalve als διότι. In het N. T. komt de formule nog voor 2 *Cor*. 5 : 4 *Phil*. 3 : 12, waar Van Hengel haar evenwel verklaart, als: „*quatenus*", en „*ad quod, vel simile*." Het getal plaatsen uit de classieken en Patres, dat door Meyer, S. 189, 190, aangehaald is en zich nog aanzienlijk met in genoemde Woordenboeken aangehaalde plaatsen vermeerderen laat, is zoo groot, en zij zijn zoo duidelijk, dat er aan het gebruik van ἐφ' ᾧ in deze beteekenis niet getwijfeld worden kan. Maar tegen de vertaling van deze formule met *propterea quod* op onze plaats verheffen zich onoverkomelijke bezwaren uit den samenhang, namelijk wanneer wij, gelijk wij aangetoond hebben, de woorden: „allen hebben gezondigd," van de individuëele zonden dier ALLEN moet opvatten. Paulus toch verklaart uitdrukkelijk, dat de dood van alle menschen het gevolg is van Adam's zonde, en van niets anders; wij moeten hier geheel van de eigene zonden der menschen afzien, omdat anders de typische en antitypische tegenstelling van Adam en Christus in 't geheel niet meer zou doorgaan. Ook zegt Paulus *vs*. 19 met zoo vele woorden, dat wij door de παρακοή van den éénen mensch, Adam, zondaars GESTELD zijn, en dat wij even zoo door de ὑπακοή van den éénen, Christus, rechtvaardigen GESTELD zullen worden. Ik breng hulde aan de scherpzinnigheid, waarmede Van Hengel ook deze παρακοή en ὑπακοή tot eigene ongehoorzaamheid en gehoorzaamheid der menschen heeft weten te maken; dat evenwel Paulus zelf dit bedoeld hebben zou, zal hij wel niet licht aan

iemand doen gelooven. Deze geleerde vat namelijk de *genitivi* τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου en τοῦ ἑνὸς op als *genitivi auctoris*, bij welke opvatting het, respectief, de invloed van Adam door zijne zonde en van Christus door zijn geloof zijn zou, waaraan deze ongehoorzaamheid en gehoorzaamheid der VELEN toegeschreven worden moet. Mijns inziens bewijst reeds het tweemaal gebruikte καθιστάναι voldoende, dat Paulus hier niet aan de eigene zonde of gerechtigheid (geloof) der menschen kan denken, maar dat hij moet bedoelen; „zij zijn (*judicio divino*) daartoe gesteld, zij worden daarvoor gerekend." Dit werkwoord beteekent elders in het Nieuwe Testament: IEMAND TOT IETS AANSTELLEN, hem eene bepaalde functie opdragen. Zelfs *Jac.* 4 : 4 is het: ἐχθρὸς τοῦ Θεοῦ GESTELD WORDEN, niet eigen daad van den zondaar, maar daad van God, die hem tot ἐχθρὸς τοῦ Θεοῦ stelt; de *genitivi* τοῦ κόσμου en τοῦ Θεοῦ zijn hier beide *genitivi subjecti*. Nu kan niemand toch door zijne eigene deugd tot een deugdzame, door zijne eigene zonde tot een zondaar GESTELD worden, omdat iemand, die deugd bezit, werkelijk reeds deugdzaam is, en er alzoo van een καθιστάναι geene spraak meer wezen kan, enz. De bedoeling kan derhalve wel nauwelijks eene andere zijn dan deze: „De dood is, volgens het uitgesproken woord van God (*Genes.* 2 : 17. 3 : 19), de straf of bezoldiging der zonde; niemand sterft alzoo, of hij wordt daarin, dat hij sterft, voor 't minst als zondaar behandeld, hij draagt de straf der zonde (verg. 2 *Cor.* 5 : 21. *Gal.* 3 : 13). Daar wij nu in onzen dood de straf der zonde van Adam dragen, en wel omdat het doodsoordeel, over hem uitgesproken, te gelijk al zijne nakomelingen treft, zoo zijn wij door de ongehoorzaamheid van éénen mensch tot zondaars gesteld; afgezien van onze eigene zonden worden wij reeds als zondaars gerekend wegens de ééne zonde van Adam, als ter wille waarvan God over ons allen het doodsoordeel uitgesproken heeft." Ook *Rom.* 5 : 12 moet Paulus alzoo dit leeren: „Daarom, gelijk door éénen mensch Adam, toen hij het gebod Gods in het Paradijs overtrad, de zonde in de wereld gekomen is, en door deze zijne zonde (waarop God de straf des doods gezet had, gelijk hij later werkelijk het doodsoordeel over Adam uitgesproken heeft) de dood in de wereld gekomen is, en zóó (οὕτως, langs dezen weg, niet langs eenen anderen, niet langs den weg van de latere, eigene zonden der menschen) de dood tot alle menschen doorgegaan is." Liet Paulus nu volgen: „VOOR ZOO VER ALS," of:

„OMDAT allen gezondigd hebben;" dan is het klaar, dat hij zich zelven lijnrecht tegenspreken zou. Het οὕτως, maar ook al het voorafgaande, maakt het volstrekt onmogelijk, dat Paulus dit kan hebben wiilen zeggen. [1]) Maar ook de onmiddellijk volgende verzen laten deze verklaring niet toe. Juist om aan te toonen, dat de dood niet het gevolg van de eigen zonden der individuën kan zijn, laat de Apostel volgen: „want tot op de wet" (*d. i. in de periode van Adam af tot op Mozes*) „was er zonde in de wereld; maar" *deze zonde kan hier niet in rekening komen, want* „zonde wordt niet toegerekend, als er geen wet is; nogtans heeft de dood geheerscht van Adam tot op Mozes ook over degenen, die niet naar de gelijkheid der overtreding van Adam gezondigd hebben." Hieruit — bedoelt Paulus — volgt alzoo, dat de dood niet door de individuëele zonden der menschen, ook niet door latere wetsovertredingen (na Mozes' tijd) op zich zelve [2]), maar door de zonde van Adam, door deze alleen, veroorzaakt is. Ook de opvatting van ἐφ' ᾧ in den zin van *propterea quod* kan alzoo onmogelijk de juiste zijn.

Beveelt zich dan misschien één dier voorgestelde verklaringen, volgens welke het *prononem relativum* in deze formule, òf als *masculinum* op DEN DOOD terugslaat, òf als *neutrum* op den geheelen volzin, beter aan? Hoffmann (*Schriftbeweiss* I. p. 529 vg.) verklaart: „*bei dessen*" (des doods) „*Vorhandensein,*" zoodat de zin wezen zou: „eer de individuën zondigden, was de dood er reeds." Hij vat ἐπὶ op als *praepos. temporis.* Maar hiertegen merkt Meyer met juistheid op: „In dat geval zou de formule slechts kunnen beteekenen: GEDURENDE DEN DOOD, tijdens den dood, zooals *Hebr.* 9 : 15, of ook: ONMIDDELLIJK NA DEN DOOD, gelijk in de door Hoffmann aangehaalde plaats uit Herodotus, I. 170. Bovendien zou Paulus dan al zeer onduidelijk en raadselachtig hebben uitgedrukt wat hij met πρὶν of πρὸ τοῦ volkomen duidelijk en eenvoudig zou hebben kunnen zeggen."

Het komt mij voor, dat de inhoud der redeneering van den apostel in het verdere gedeelte van dit Hoofdstuk ons op het

[1]) Bovendien is het volkomen waar, wat Van Hengel (a. w. I. p. 490, 491) zegt: „Verumtamen non intelligo equidem, cur Paulus, si plane idem, ac Latini suo *propterea quod* dicere vellet, non usus sit Particula διότι, quae hac ipsa in Epistola quater exstat."

[2]) Hoewel, indien Adam niet gezondigd had, toch de overtreders der wet wegens hunne eigene zonden vervloekt zijn, en des doods schuldig.

rechte spoor tot verklaring van *vs.* 12 kan en moet leiden. De Exegeten hebben namelijk aan de idee, dat Paulus Adam en Christus als type en antitype tegenover elkander wil plaatsen, met veel grooter consequentie vastgehouden, dan dit in des Apostels UITGESPROKEN bedoeling ligt. Uit het oogpunt van de zuivere tegenstelling als type en antitype zouden wij overal met recht tegenstellingen in den vorm van *ὥσπερ.....οὕτως*, of ook *ὡς.....οὕτως* verwachten. In deze verwachting worden wij echter te eenemale bedrogen. De zuivere typische tegenstellingen zouden moeten zijn: *a.* Adam, de ééne mensch, en Christus, de ééne mensch; *b.* de ongehoorzaamheid of overtreding van Adam, en de gehoorzaamheid van Christus (waarbij Paulus bepaaldelijk aan zijnen KRUISDOOD denkt); *c.* het *κατάκριμα* wegens Adams zonde en het *δικαίωμα* wegens Christus' gehoorzaamheid, enz., terwijl dan natuurlijk in omgekeerden — antitypischen — zin, van beide hetzelfde zou moeten gelden. Nu evenwel vinden wij, nevens zulke gelijkstellingen, gedurig ook uitdrukkingen als *πολλῷ μᾶλλον* (*vs.* 15, 17), *ἐπερίσσευσεν* (*vs.* 15), *τὴν περισσείαν τῆς χάριτος λαμβάνοντες* (*vs.* 17), en wat nog sterker is, tegenstellingen in den vorm van *οὐχ ὡς.....οὕτως*, of *οὐχ ὡς* alleen, met verzwegen *οὕτως*; het gebruik van zulke tegenstellingen nu is wezenlijk niets anders dan de uitdrukkelijke ontkenning, dat, uit het oogpunt van de daarin tegenover elkander gestelde zaken, Adam en Christus type en antitype zijn. Aan de eene zijde wil alzoo Paulus in het licht stellen, dat Adam en Christus als type en antitype tegenover elkander staan, en wel in dezer voege dat, op het juist tegenovergestelde gebied, onze samenhang met Adam een type is van onzen samenhang met Christus. Aan den anderen kant wil hij tevens aantoonen, hoe oneindig ver, in deze typische vergelijking, Christus en hetgeen hij voor ons werkt, staat boven Adam en hetgeen hij met betrekking tot ons uitgewerkt heeft. Christus namelijk heeft niet alleen de gevolgen van Adam's zonde voor ons weggenomen, en den daaraan juist tegenovergestelden zegen voor ons uitgewerkt, maar hij heeft veel meer gedaan; hij heeft bovendien, en zulks door deze ééne daad, ook de gevolgen van al de eigene zonden der menschen weggenomen. Daar Paulus dit een en ander in DEZELFDE redeneering in het licht wil stellen, zonder de idee van type en antitype los te laten, in weerwil hiervan dat de laatstgenoemde gedachte zich niet wel met deze typiek vereenigen laat, zoo moest dit

zijn streven onvermijdelijk die eigenaardige duisterheid veroorzaken, die deze pericope kenmerkt. Het opnemen van de tweede gedachte (die eene negatie der typische tegenstelling is) in die typische tegenstelling zelve moest onvermijdelijk het geleidelijke van de redeneering verstoren; in de typiek, die uitsluitend tot de eerste gedachte behoort, liet zich de tweede gedachte niet goed verwerken. De reeks van tegenstellingen die Paulus bezigt, is eene gedurige vermenging van deze twee gedachten: 1°. Gelijk het met Adams zonde is, zoo is het ook met Christus gehoorzaamheid, natuurlijk antitypisch; en 2°. Het is met de gehoorzaamheid van Christus en hare gevolgen eigenlijk toch nog geheel anders gelegen, dan het met de ongehoorzaamheid van Adam en hare gevolgen gelegen is.

Deze twee gedachten nu spreekt Paulus, naar mijn gevoelen, reeds *vs.* 12 uit, en juist dit, dat hij in het ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον de tweede gedachte toevoegde aan de in het ὥσπερ..... διῆλθεν uitgesprokene of voorbereide typische tegenstelling van Adam en Christus, juist dit is de oorzaak, dat reeds de eerste tegenstelling niet goed losloopt; deze tweede gedachte toch is van een geheel anderen aard dan de eerste; en nu hij haar eens uitgesproken en (*vs.* 13 en 14) gemotiveerd had, nu had hij zich zelven den weg tot den grammatisch gevorderden vorm der *apodosis* afgesneden, die hij er nu, met verwaarloozing van den vorm, in de woorden: „welke is de type desgenen die komen zou", *vs.* 14 op volgen laat. Of eigenlijk zijn er DRIE momenten, die Paulus in zijn betoog over de uitnemende heerlijkheid der genadegave van Christus opneemt, 1°. de zonde van Adam en de gevolgen van dien (12*a*, enz.); 2°. de eigen zonden der individuën (12*b*, enz.), en eindelijk 3°. (*vs.* 20) de vermeerderde misdaad ten gevolge van het komen van de wet. Het tweede en derde moment houdt hij evenwel niet scherp uit elkander. Nog onderscheidt hij *vs.* 15 en 16 tusschen twee zaken, waarin de superioriteit van de genadegave door Christus boven de misdaad van Adam uitkomt, uit het oogpunt van hetgeen beide, ieder op haar eigen gebied, werken. *Vs.* 15 beschouwt hij die superioriteit uit het oogpunt der INTENSIVITEIT, *vs.* 16 uit dat der EXTENSIVITEIT van beider werking. Intensief is de genade, die God door Christus verleent, veel uitnemender dan zij zou zijn, indien zij alleen maar zuiver antitypisch stond tegenover hetgeen de misdaad van den éénen uitgewerkt heeft, *vs.* 15. Extensief staat zij er even ver boven; zij

neemt niet alleen de gevolgen van die ÉÉNE, maar bovendien van de VELE misdaden, DIE LATER GEVOLGD ZIJN, weg, *vs.* 16. Nemen wij dit alles in aanmerking, dan beveelt zich geene verklaring van het slot van *vs.* 12 zeker meer aan dan deze: *cui accedit quod omnes peccaverunt,* indien zij zich namelijk grammatisch rechtvaardigen laat, wat, mijns inziens, buiten allen twijfel is. Immers ἐπί met den *dativus* wordt gaarne en zeer overvloedig gebruikt om aan te duiden, dat IETS BIJ IETS ANDERS KOMT, DAARAAN TOEGEVOEGD WORDT. Men vergelijke bijv. 2 *Cor.* 7 : 13 : ἐπὶ δὲ τῇ παρακλήσει enz., „bij deze onze vertroosting komt nog, dat wij overvloediger verblijd geworden zijn over de blijdschap van Titus," enz. Verg. verder *Luc.* 3 : 20. 16 : 26, *Efes.* 6 : 16. *Col.* 3 : 14, enz. Thuc. II. 101 : „zijn dochter geven καὶ χρήματα ἐπ' αὐτῇ. Verg. Dem. p. 1362, 8. *Iliad.* IX. 639 : ἄλλα τε πόλλ' ἐπὶ τῇσι παρίσχομεν. *Odyss.* III. 113 ἄλλα δὲ πόλλ' ἐπὶ τοῖς πάθομεν κακά. Tallooze malen frazen als, ἐπὶ κέρδεϊ κέρδος, Hesiod., *Op. et dies*, 642, enz. Voorts ἐπὶ πᾶσι τούτοις, Xenoph., *Cyrop.* IV, 5, 38. *Memor.* I, 2, 25; vaak zelfs *adverbialiter* ἐπὶ δέ. Herod., VIII, 67, 93, 113. IX, 35. Bij telwoorden wordt ἐπί *cum dativo* vaak gebruikt als praep. der TOEVOEGING, OPTELLING, bijv. τρισχιλίους ἐπὶ μυρίοις = 13000. Plut. *Popl.* 20, enz. [1]). Bij deze opvatting zijn alle zwarigheden opgelost. Wij vatten alzoo *Rom.* V : 12 vgg. zóó op: (12) Daarom, gelijk door éénen mensch de zonde in de wereld gekomen is en door de zonde de dood, en ALDUS de dood tot alle menschen doorgegaan is, boven hetwelk (*waarbij komt dat*) allen gezondigd hebben. *Dat dit laatste met betrekking tot de algemeenheid van den dood iets bijkomstig is, dat reeds het ééne feit der zonde of overtreding van Adam voldoende is, om de volstrekte algemeenheid des doods te verklaren, blijkt uit de volgende overweging:* (13) Want tot op de wet (*in de periode, die aan de Sinaïtische wetgeving voorafgegaan is*) was er zonde in de wereld; maar zonde wordt niet toegerekend als er geene wet is: *de dood van alle menschen kan derhalve uit deze latere zonden niet verklaard worden.* (14) Evenwel heeft de dood van Adam tot Mozes geheerscht ook over hen, die niet gezondigd hadden in gelijkheid aan de overtreding van Adam; *die derhalve zich nog niet schuldig hadden gemaakt aan zonden, als wetsovertredingen, terwijl toch de door God bedreigde straf des*

---

[1]) Vergelijk Passow, *in voce*, S. 1038 en 1039. Matthiae, *Gramm.* II. S. 1371. Winer, *Gramm.* 6ste Aufl., S. 350, 351.

doods alleen op zoodanige zonden betrekking hebben kan, welke in dit opzicht het beeld dragen der overtreding van Adam, die een voorbeeld, *typus*, is van dengene, die komen zou, *namelijk van Christus*. (15) Maar *Christus is toch nog iets anders en veel meer dan alleen antitype van Adam: want* niet gelijk *het is met* de overtreding *van Adam en hare gevolgen, namelijk den dood, niet* alzoo is *het* ook *met* de genadegift, *met de gehoorzaamheid van Christus en haren zegen voor ons, namelijk de genadegift der rechtvaardiging en des eeuwigen levens;* want indien door de overtreding van dien éénen velen [1]) gestorven zijn, de genade Gods en de gave is veel meer overvloedig geworden voor velen door de genade van den éénen mensch, Jezus Christus. *De zonde van Adam heeft in de verste verte niet zulke verderfelijke gevolgen gehad, als de gehoorzaamheid van Christus zegenrijke gevolgen heeft.* (16) En niet als door éénen, die gezondigd heeft, is de gave; *zij is niet van zoodanigen aard, als of zij alleen maar beantwoordde aan de ellende, die door dien éénen, die gezondigd heeft, door Adam's val, veroorzaakt is;* want het oordeel is wel naar aanleiding (*ter oorzake*) van Eénen (*Adam*) tot veroordeeling, maar de genadegave is naar aanleiding van vele overtredingen tot vrijspraak, enz.

Hoe Paulus zich den samenhang van Adam's zonde met den dood van hem zelven en al zijne nakomelingen gedacht heeft, dat laat zich niet met zekerheid bepalen. Niet onwaarschijnlijk is de voorstelling, die Meyer (a. w. S. 191. *Anmerk.* 2) er van geeft: „Dat Adam onsterfelijk GESCHAPEN zijn zou, zegt onze plaats niet, en 1 *Cor.* 15 : 47 leert het tegenovergstelde. Maar had hij niet gezondigd, dan was hij onsterfelijk GEWORDEN door het genot van den levensboom in het Paradijs (*Gen.* 3 : 22). Nu hij evenwel gezondigd heeft, moest het gevolg daarvan de *dood* zijn, niet alleen voor hem zelven, maar ook voor al zijne nakomelingen." Namelijk Adam's val had verdrijving uit het nu voortaan gesloten Paradijs ten gevolge. Het spreekt van zelf, dat Paulus deze paradijsgeschiedenis niet letterlijk ALS GESCHIEDENIS kan hebben opgevat, maar dat hij daarin eene beteekenisvolle uitdrukking van gewichtige ideeën gezien hebben moet; althans, dat allegorische opvattingen hem niet vreemd waren, weten wij uit zijne brieven.

S. HOEKSTRA, BZ.

[1]) Letterlijk: *de* velen, d. i. hier alle menschen, die zoo velen zijn. Hij had ook *allen* kunnen zeggen (verg. 1 *Cor.* 15 : 22), maar heeft wellicht wegens de *apodosis* aan de uitdrukking: *velen*, de voorkeur gegeven.

BOEKBEOORDEELINGEN.

De illusie der moderne richting. Een woord naar aanleiding van den jongsten strijd tusschen Prof. J. H. SCHOLTEN *en* DR. A. PIERSON, *door* DR. J. CRAMER. Amst. 1867.

De illusie, die de geleerde Schrijver dezer brochure aan de moderne richting toeschrijft, is hare meening, dat zij „de thans vigeerende wereldbeschouwing, in welke voor het wonder geene plaats is, overeenbrengen kan met de uitspraken van ons godsdienstig-zedelijk gevoel." Tegenover deze meening verdedigt hij zelf de stelling, dat alle belangrijkste feiten van het zedelijk godsdienstige leven, bewust of onbewust, rusten op de onderstelling van het supranaturalisme. Cramer erkent slechts het recht van bestaan van de tegenstelling van NATURALISME (positivisme) en SUPRANATURALISME. Het eerste is, volgens hem, de wezenlijke consequentie van de moderne richting. Men zou hem dit gewonnen moeten geven, indien het waar was, wat hij, blz. 3, beweert, dat „de Hoogleeraar Opzoomer meer en meer, naar mate het idealisme het veld ruimt voor het empirisme, de toongever der moderne richting genoemd kan worden." Bewoog zich de moderne richting werkelijk al meer en meer VAN HET IDEALISME AF NAAR HET EMPIRISME HEÊN, dan zou zij inderdaad eene door en door ongodsdienstige richting zijn. Maar 't is zoo ver van daar, dat integendeel de Hoogleeraar Opzoomer zelf door zijne vroegere volgelingen van ontrouw aan de beginselen der empirische wijsbegeerte beschuldigd wordt. Veeleer moet men het exclusieve EMPIRISME en SUPRANATURALISME als twee takken van denzelfden stam beschouwen, gelijk ik in mijn geschrift over de *Bronnen en grondslagen van het godsdienstig geloof* in het licht gesteld heb. En hierin sta ik niet alleen. Men leze wat Dr.

J. Bergmann schrijft in zijne beoordeeling van H. Czolbe's werk over *Die Grenzen und der Ursprung der menschl. Erkenntniss*, u. s. w. Jena 1865, voorkomende in *Der Gedanke. Zeitschrift für wissenschaftliche Forschung und Kritik.* 1867. VII. I. S. 66, 67: „Het getuigt voor 't overige al van eene zeer gebrekkige kennis van den ontwikkelingsgang der wijsbegeerte, als men het SUPRANATURALISME en NATURALISME opvat als de hoofdtegenstellingen in de wereldbeschouwing. Het NATURALISME erkent geene andere werkelijkheid, dan die van de met de zinnen waarneembare voorwerpen, hetzij dan dat het daarbij uitsluitend aan de UITWENDIGE zinnen denkt, of te gelijk aan den INWENDIGEN zin; het ontkent, dat aan het IDEËELE DENKEN [1]) als zoodanig iets in de werkelijke wereld beantwoordt; het beweert daarentegen, dat dit denken zich louter in het ordenen en verbinden van subjectieve voorstellingen beweegt. Het SUPRANATURALISME brengt even zoo alle voorwerpen van het denken in den vorm van de zinnelijke voorstelling, en beschouwt dezen vorm als den eenigen, waaraan genoemde voorwerpen beantwoorden. Het eenige onderscheid is slechts dit, dat het NATURALISME voorgeeft op het gebied der ervaring te blijven, terwijl het SUPRANATURALISME met bewustheid zijne voorstellingen verbindt met ervaringen, die buiten en boven alle gewone ervaringen liggen. Zoo vormen deze twee, schijnbaar tegenover elkander staande, wijzen van voorstelling, NATURALISME en SUPRANATURALISME, te zamen slechts het ééne lid der hoofdtegenstelling in de wijsbegeerte, waarvan het andere lid die beschouwingswijze is, die gelooft alleen door het IDEËELE DENKEN het wezen der dingen te kunnen leeren kennen, m. a. w., die rede zoekt in de dingen. In deze beschouwingswijze nu, het IDEALISME genoemd, heeft zich ook historisch weder eene tegenstelling gevormd, die inderdaad eenige analogie heeft met die van het NATURALISME en SUPRANATURALISME, maar die toch in de geschiedenis van den navorschenden geest op een veel hoogeren trap staat, de tegenstelling der TRANSCENDENTIE en der IMMANENTIE; m. a. w. de tegenstelling, die zich in dit vraagstuk beweegt, òf de ideeën, met name de Idee der ideeën, de absolute Idee of Rede immanent is in, of transcendent staat tegenover de voorwerpen der zinnelijke kennis. De oppervlakkige,

[1]) De Schrijver zegt „dem begriflichen Erkennen;" maar wie met zijn spraakgebruik bekend is, zal toestemmen, dat ik dit woord hier juist vertaald heb.

de jan-en-alle-mans-philosophie (het NATURALISME) nu karakteriseert zich hierdoor, dat zij van datgene, wat in het IDEALISME transcendent of immanent wordt genoemd, volstrekt niets begrijpt, dat zij van de hoogere beteekenis der opvatting van de wereld, als eene eenheid, volstrekt geen denkbeeld heeft, en dat zij in deze hare bekrompenheid zich het air geeft, alsof zij de laatste en grootste daad zijn zou in het streven van den geest, om zich aan bijgeloof en geloof op gezag te ontworstelen." 't Is verre van daar, dat de moderne theologie zich ook maar eenigszins inbeelden zou, voor het groote raadsel van God en de wereld, van den geest en de stof, van de ziel en het lichaam de oplossing, de juiste formule te hebben gevonden; zelfs geloof ik niet, dat er onder de moderne theologen, wier wijsgeerige vorming hun recht geeft om te dezer zake mede te spreken, velen gevonden worden, die gelooven, dat zij die juiste formule, zij 't ook slechts in de meeste algemeenheid, zullen vinden. God, het heelal, het leven, de dood, de ziel, het lichaam — ziedaar zoovele ondoorgrondelijke mysteriën, van welke de moderne theologie wel hoopt en verwacht, dat wij er IETS, en in klimmende mate meer, van zullen leeren verstaan, maar waarvan toch datgene, wat wij er het liefst van zouden weten, ons wel een onbekend gebied zal blijven.

Het mag ons dan ook met recht verbazen, dat Dr. J. Cramer, van wien wij vertrouwen, dat hem de omvang en diepte der vraagstukken, die hij hier behandelt, niet onbekend zijn, in eene brochure van slechts 59 à 60 bladz. kl. 8°. niet minder dan vier van de moeielijkste quaestiën ter sprake brengt. Hij kan zich niet verontschuldigen met een beroep op modernen, die hetzelfde doen; want aan welke dwaasheden wellicht onze tegenstanders zich schuldig maken, dit geeft ons, als wij op eene wetenschappelijke hoogte staan als Dr. J. Cramer, geenszins een vrijbrief om hetzelfde te doen. Wij kunnen het niet anders dan betreuren, dat velen, die de doorslaandste bewijzen van onkunde met de historie der wijsgeerte en van ongeoefendheid in het wijsgeerige denken geven, in vlugschriftjes met het grootst mogelijke zelfvertrouwen zich uitlaten over de diepzinnigste vraagstukken, over God, over de wereldbeschouwing, enz.; en wij moeten tot ons leedwezen verklaren, dat ook Dr. Cramer, al stellen wij hem overigens zeer hoog boven de zoo even genoemden, toch in dit bepaalde geval eene niet genoegzame be-

kendheid verraadt met de denkwijze dier richting, waarover hij hier het vonnis der VEROORDEELING uitspreekt. Want zonder verder appèl is voor de vierschaar van het godsdienstig-zedelijk gevoel iedere richting veroordeeld, die ons den grond, om op onsterfelijkheid te hopen, ontneemt, die voor het bidden in iederen zin geene plaats heeft, die het berouw onverklaard laat, en die de kracht tot den strijd tegen de zonde verlamt, die alzoo „het godsdienstig leven van den mensch den doodsteek toebrengt" (bl. 3), en „het graf delft voor den godsdienst en de zedelijkheid" (bl. 7).

Over het eerste hoofdstuk van Cramer's brochure: *De hoop der onsterfelijkheid*, heb ik reeds gehandeld in de Voorrede voor mijn onlangs uitgegeven boek over dit onderwerp; let wel, over dàt hoofdstuk, niet over de zaak zelve, gelijk ik hier even min over de zaken, die in de drie volgende hoofdstukken van gemelde brochure behandeld worden, wil handelen; de quaestiën zijn van dergelijken aard, dat zij voor geene andere dan eene gestreng methodische behandeling vatbaar zijn, wil men namelijk iets anders doen, dan de vrij banale oordeelvellingen over deze onderwerpen, die bij het groote publiek in omloop zijn, herhalen. Zoo gemakkelijk als Cramer het zich gemaakt heeft, gaat het niet, wanneer men de quaestiën zelve ook maar ééne schrede verder brengen wil, laat staan wanneer men over die quaestiën een eindoordeel wil uitspreken, wat hij zich toch veroorloofd heeft.

Daar is bijv. de quaestie van de GEBEDSVERHOORING. Eene overoude quaestie, die de wijsgeeren, vooral de theologen, al vrij wat hoofdbrekens gekost heeft! Ja, men zou eene vrij aanzienlijke bibliotheek kunnen vormen, als men alleen maar de daarover geschreven boeken en verhandelingen bijeenbracht. Inderdaad, als men leest wat de oude wijzen, vooral uit de Stoa, hier en daar geschreven hebben over de voorzienigheid Gods en over de gebedsverhooring, en men vergelijkt daarmede de redeneeringen, die daarover nog voortdurend bij monde of geschrifte rondgaan, dan zou men er bijna toe komen, om aan den voortgang der ontwikkeling van den denkenden geest te twijfelen. Wij zouden bijna gelooven, een of anderen moderne van onzen tijd te hooren, als bijv. Maximus Tyrius, *Diss.* XI, ijvert tegen al zoodanige gebeden, waardoor men de Godheid tot iets overhalen wil, met name, waar zij op zinnelijke goederen be-

trekking hebben, en hij dan (c. 8) voortgaat met te wijzen op het voorbeeld der edelste wijzen: „maar Socrates ging naar den Piraeus om tot de Godheid te bidden, en vermaande de overigen te bidden, ja voor Socrates was geheel zijn leven een aanhoudend gebed; en ook Pythagoras bad, en Plato, en alle vrienden der Goden. Maar gij beeldt u in, dat het gebed van den wijze zou bestaan in het vragen van iets, wat hij niet heeft; ik daarentegen houd het gebed voor een spreken en handelen met de Goden, eene openbaring der deugd. Of meent gij, dat Socrates daarom bad, dat hij rijk mocht worden, dat hij over de Atheners mocht heerschen? Het heeft er niets van! Maar hij bad de Goden om hetgeen hij zich zelf met hunne gunst en bijstand verwierf, om deugd der ziel, gerustheid des levens, een onberispelijken wandel en een sterven in blijde hoop, de heerlijkste goederen, de ware Gods-gaven!" — of als Seneca zegt, dat vele soorten van gebeden „niets anders zijn dan vertroostingen voor het bekommerde gemoed." *Quaest. Nat.* II. 35. Maar ook de onderscheiden redeneeringen van Cramer zijn alles behalve nieuw; in ieder geschrift, waarin de leer der gebedsverhooring verdedigd wordt, vindt men ze terug. Het doel, waarmede hij ze hier herhaalt, bereikt hij evenwel niet. De vraag zelve kunnen wij hier, gelijk wij reeds opgemerkt hebben, niet behandelen; wij willen het derhalve (zonder verdere consequentie) Cramer eens toegeven: 1°. dat bidden, als *vragen*, zonder geloof aan gebedsverhooring geen zin heeft, 2°. dat het een walgelijk spelen met woorden is, als men den zedelijken invloed, dien de godsdienstige daad zelve van het bidden op het gemoed van den bidder uitoefent, verhooring van het gebed noemt, eene verhooring, die onverminderd zou blijven, *etsi daretur Deum non esse*, indien de bidder maar in den waan verkeerde, dat er een hem verhoorende God bestond; en 3°. dat het bidden, ook als *vragen*, eene wezenlijke behoefte van ieder godsdienstig gemoed is, en bijgevolg niet op eene illusie steunen kan; — wij willen dit alles toegeven: maar zijn wij daarmede nu één stap verder gekomen? Immers neen! Uit deze concessen zou alleen nog maar volgen, gelijk Cramer zelf (bl. 44, 45) erkent, dat wij staan voor een onopgelost raadsel, niets meer. Maar er volgt niet het minste of geringste uit, wat men met recht tegen de moderne richting kan aanvoeren. Cramer zelf zegt, bl.32: „De moeder, die bidt om de bekeering van haar

kind, de kranke, die bidt om genezing, de zondaar, die bidt om een rein hart, kunnen even vurig blijven bidden, wanneer zij zich de verhooring van het gebed langs den natuurlijken weg denken, als wanneer zij de waarschijnlijkheid van een wonder aannemen." Buiten allen twijfel volkomen waar! Het komt er niet op aan, HOE God ons iets geeft of beschikt, als wij maar gelooven, DAT het waarlijk de levende, zelfbewuste, persoonlijke God is, die onze gebeden hoort, en wiens oneindige liefde ons datgene geeft, wat wij van hem hebben gebeden. Maar als wij, volgens Cramer, even vurig kunnen bidden in die gevallen, waarin wij ons de gebedsverhooring langs den natuurlijken weg denken, als in de andere door hem bedoelde gevallen, waarom dan niet, als wij ons haar in ALLE gevallen zoo denken? Het is mij niet onbekend, wat Cramer zal antwoorden, 't ligt te zeer voor de hand, om het uitdrukkelijk te noemen. Maar Cramer zal toch de volstrekte alwetendheid van God wel niet ontkennen, zich beroepende op het: „Zij zullen mijnen Zoon ontzien;" volgens de bekende opvatting van één der Groninger godgeleerden. Wanneer hij dat niet doet, gelijk wij vertrouwen, en hij zich dan de moeite wil geven van zich bekend te maken met hetgeen Dr. R. Rothe in het eerste deel van zijne *Theologische Ethik* over de absolute alwetendheid Gods in verband met de gebedsverhooring geschreven heeft, dan twijfel ik er niet aan, of hij zal zich hiervan overtuigen, dat volkomen hetzelfde, wat hij hier met betrekking tot gebed en verhooring tegen de moderne richting aanvoert, ook aangevoerd worden kan tegen allen, die de volstrekte alwetendheid Gods erkennen, en dat hij derhalve, zal hij consequent zijn, met Rothe en anderen, aan God volstrekte alwetendheid zal moeten ontzeggen, wat — bij allen eerbied, dien ik overigens aan den innig vromen en diepdenkenden Rothe toedraag — mijns inziens is eene zonde tegen onze religieuze bewustheid. Nu zal Cramer waarschijnlijk antwoorden: „Wij, supranaturalisten, erkennen ook ten volle, dat wij hier staan voor een onopgelost raadsel!" Maar datzelfde erkennen ook de modernen ten volle. Even weinig intusschen, als deze erkenning, dat gij, supranaturalisten! hier voor een raadsel staat, u kan bewegen, om, in strijd met het godsdienstig gevoel, ook maar het minste of geringste van uw geloof aan de volstrekte alwetendheid Gods te laten vallen — wat u tot eere strekt! — even weinig ook kan deze zelfde erkenning ons bewegen, om te

wankelen in onze overtuiging, dat alles, tot het allergeringste toe, opgenomen is in het volstrekt volmaakte wereldplan Gods. Den volzin alzoo, waarin Cramer zijn betoog samenvat, dat namelijk de moderne richting geene plaats heeft voor het bidden als vragen: „Indien het waar is, dat het bidden in den zin van *vragen* (waarom dan ook gevraagd worde) OP MODERN STANDPUNT ongerijmd is; en indien het tevens waar is (wat DE MODERNE RICHTING tot nog toe erkent), dat de behoefte aan het gebed ligt in onze menschelijke natuur, dan verkeert die richting in eene schromelijke illusie, door te meenen HET WOORD VOOR ONZEN TIJD GEVONDEN TE HEBBEN: want dan vervult zij de behoefte van onze menschelijke natuur niet;" (bl. 34, 35) — dezen volzin kunnen wij alzoo tegen Cramer of de supranaturalisten zelve keeren; wij behoeven slechts achtereenvolgens de gespatiëerde uitdrukkingen: „OP MODERN STANDPUNT," — „DE MODERNE RICHTING," — „HET WOORD VOOR ONZEN TIJD GEVONDEN TE HEBBEN," te vervangen door deze: „op het standpunt van het geloof aan de volstrekte alwetendheid Gods," — „de niet-moderne richting," — „iets gezegd te hebben, wat verstand of hart bevredigt."

Wat verder betreft den demoralizeerenden invloed van het determinisme, beoordeeld naar zijne consequentiën, ook dezen kunnen en mogen wij niet toegeven. Wat mij aangaat, op psychologische en empirische gronden houd ik er mij van overtuigd, dat, al is inderdaad het indeterminisme onhoudbaar, in geen geval het determinisme de sleutel tot oplossing van de raadselen van het zedelijk leven wezen kan [1]), maar dat die sleutel, zoo hij ooit gevonden worden zal, thans gewis nog niet is gevonden [2]). Ik geloof, dat wij dien eerst dan zullen vinden, wan-

---

[1]) Hier voeg ik mij alzoo aan de zijde van Dr. Cramer, voor zoo ver als deze zich tegenover de deterministische opvatting des zedelijken levens op PSYCHOLOGISCHE ERVARING beroept. Dit gedeelte van zijne brochure bevat inderdaad juiste gedachten. Ik ben benieuwd, hoe ze van determinische zijde weerlegd zullen worden; ik hoop niet, dat men zich vergenoegen zal, met de argumenten uit Pr. Scholten's werk over de *Vrijheid van den wil*, die, mijns inziens, alles behalve afdoend zijn, te herhalen; dan ware het pleit verloren.

[2]) Cramer zegt te onrecht, dat slechts *enkele* plaatsen in de Schrift de zonde onder het bestuur van God brengen. Behalve de plaatsen in *Rom.* IX, wijs ik op de volgende: *Exod.* 4: 21. 7: 3. 9: 12. 10: 1, 20, 27. 11: 10. 14: 4, 8, 17. *Deut.* 2: 30. 29: 4. *Josua* 11: 20. *Rigt.* 9: 23. I *Sam.* 16: 14, 15, 16, 23. 18: 10. 19: 9. 26: 19. II *Sam.* 24: 1. I *Kon.* 12: 15. 22: 23. II *Chron.* 18: 22. *Psalm* 81: 13. 105: 25. 141: 4. *Spreuk.* 16: 4. *Jes.* 6:

neer wij eerst tot eene volkomen exacte, en boven iederen twijfel verhevene wetenschap van de wijze gekomen zijn, waarop de geest in verband met de lichamelijke geestesorganen ieder zijner werkzaamheden verricht — eene wetenschap, waartoe wezenlijk nog de allereerste schrede gedaan worden moet, ja, waarvan wij nog niet eens recht kunnen vermoeden, hoe wij het zullen aanvangen, om deze eerste schrede te doen. Maar dit moet ik bepaald tegenspreken, dat de ontkenning der wilsvrijheid (in den zin van *liberum arbitrium*) in de praktijk demoralizeerend werken zou. Ook Cramer, trouwe zoon van de Nederlandsche Hervormde Kerk, weet zeer goed, dat de geschiedenis zijner kerkgemeenschap deze beschuldiging als waan ten toon stelt. Ik erken ten volle, dat het geloof aan praedestinatie en het determinisme in geenen deele gelijk staan; ik geef toe, dat er uit een godsdienstig oogpunt misschien geen twee leerstellingen zijn, die zoo onverzoenlijk tegenover elkander staan als deze twee; ik zie geenszins voorbij, dat de rechtzinnige Gereformeerde Kerk zich, UIT KRACHT VAN haar geloof aan de praedestinatie zelf, scherp moest verklaren tegen het determinisme, toen dit in het Pajonisme het hoofd opstak; — immers het determinisme laat de eindige oorzaken de rol vervullen, die de praedestinatieleer onmiddellijk aan de oneindige oorzaak toekent; het praedestinatianisme is derhalve door en door supranaturalistisch; het kan zich zelfs geene bekeering en wedergeboorte denken zonder supranaturele inwerking van Gods zijde. Dat alles, niemand ontkent het; maar beschouwen wij de praedestinatieleer en het determinisme uitsluitend uit het oogpunt van 's menschen vrijen wil, en wat daarmede samenhangt, dan staan de eene en het andere volkomen gelijk. „*Cadit Adam*," zegt Calvijn ergens, „*divina providentia sic moderante; at tamen sua culpa cadit.*" Durft Cramer nu zeggen, dat het stelsel van Calvijn op diens volgelingen eenen demoralizeerenden, voor de godsdienst nadeeligen invloed geoefend heeft? Uitgezonderd alleen de val van Adam,

---

10. 19: 14. 29: 10. 45: 7. 63: 17. 64: 4, 5. (volgens de emendatie van Knobel, ad. l.) *Ezech.* 14: 9. 20: 25. *Marc.* 4: 12. *Luc.* 8: 10. *Rom.* 1: 24, 26, 28. 11: 8, 32. *Gal.* 3: 22. II *Thess.* 2: 11. I *Petr.* 2: 7, 8. *Openb.* 17: 17. Behalve nog die plaatsen in het O. T., en enkele in het Nieuwe, waarin of rechtstreeks of zijdelings de verzoekingen tot zonde aan God toegeschreven worden, II *Chron.* 32: 21, enz.

staan alle Gereformeerden in dit stuk op hetzelfde standpunt als Calvijn. Inderdaad getuigt de geschiedenis van de Hervormde Kerk, dat de bestrijders der praedestinatie-leer in zedelijk en godsdienstig leven geenszins boven hare voorstanders stonden; integendeel, bij de laatsten vinden wij over het geheel meer diepte en ernst van godsdienstig leven, en meestal zelfs in meerdere of mindere mate een zedelijk rigorisme. Voor de zedeleer is dan ook, in de tijden der rechtzinnigheid, veel meer door de Gereformeerden, dan door de Lutherschen gedaan. Voor die treurige gevolgen, die Cramer als consequentiën van het determisme beschouwt, is derhalve niet te vreezen.

Voorts is de voorstelling, die Cramer zich van de moderne richting vormt, onjuist, en ik geloof, dat er zeer velen onder de voorstanders dier richting zijn, die in hetgeen bij daarvan zegt, hun eigen beeld niet zullen herkennen. Dit is evenwel niet alleen aan hem, evenzeer en nog meer aan zulke voorstanders der moderne richting te wijten, die, hunne BIJZONDERE inzichten verdedigende, ze noemen inzichten van „*de* moderne richting." Omdat, toevalligerwijs, in Nederland vele modernen deterministen zijn, is daarom het determinisme een kernmerk van die richting? Is er een noodzakelijke samenhang tusschen de historisch-critische beginselen, die door ALLE modernen gevolgd worden, en het aprioristisch determinisme, dat door ZEER VELEN van hen beslist verworpen wordt? Is het waar, wat Cramer zegt, dat *de* moderne richting niet meer eene orde van dingen wil erkennen, die „objectief buiten het bereik van het menschelijk kenvermogen ligt?" (bl. 1. 10. aangehaald uit Opzoomer). Neemt de moderne richting het, op gezag van Opzoomer, aan dat m. a. w. het menschelijk verstand ten laatste tot alle mogelijke geheimen des heelals doordringen, alle raadselen oplossen zal? Leert de moderne richting werkelijk, daarin zich buigend voor Spinoza en Hegel, dat alle wetten op stoffelijk en geestelijk gebied „logische" wetten zijn (bl. 1)? Verwerpen niet veeleer de historici der nieuwere wetenschap zulk eene constructie der historie naar de wetten der logica, als Hegel beproefd heeft? Beweert *de* moderne richting, dat „van alles de oorzaak in het geheel der waarneembare dingen te vinden is," (bl. 2) en waant zij, dat er niets in het heelal kan zijn, wat buiten het bereik der menschelijke „waarneming" ligt? Beweert *de* moderne theologie, „de hoogere eenheid tusschen de verstandsbegrippen

en de uitspraken van het godsdienstig geloof gevonden te hebben," — „eene theologie (!!!) te kunnen geven, die al de eischen van het verstand en hart bevredigt"? (bl. 7, 8) „Roept zij het εὕρηκα uit," als zou zij wanen „de oplossing gevonden te hebben van al de raadselen des levens"? (bl. 8) [1]). Laat zich verder de insinuatie (bl. 28) rechtvaardigen, „dat de moderne richting zich NOG NIET GEHEEL in het intellectualisme kan vinden, en NOG eerbied heeft voor de onmiddellijke uitspraken van het godsdienstig gevoel"? Ik ben er van overtuigd, dat Cramer, bij nader inzien, zelf zal toegeven, dat hij hier meer gezegd heeft, dan hij verantwoorden kan, omdat hij *de* moderne richting aansprakelijk gesteld heeft voor gezegden van enkelen, die toch waarlijk niet door genoemde richting officiëel tot hare organen aangesteld of als hare vertegenwoordigers erkend zijn.

„Voor 't overige," men vergunne mij hier te herhalen, wat ik schreef in mijn werk: *De hoop der onsterfelijkheid*, Voorrede, bl. XI, XII, „voor 't overige rust het geheele betoog van Cramer, ook in de overige Hoofdstukken, op de kolossale dwaling, dat eenig Godsbegrip, hoe ook genaamd of geformuleerd, uitgangspunt van of grondslag voor de godsdienstige overtuigingen van de moderne Godgeleerden wezen zou. Ik mag mij hier op mijn werk over de *Bronnen en grondslagen van het godsdienstig geloof* beroepen, dat nog nooit, wat de beginselen betreft, tegenspraak bij de moderne Godgeleerden in Nederland gevonden heeft. God zelf is, naar hunne overtuiging, wel de grond van alles; maar het Godsbegrip is hun bij alles slechts het laatste woord, voor niets hoegenaamd uitgangspunt of grondslag. Van ieder mogelijk Godsbegrip geldt volgens hen het woord van Augustinus (*De trin.*, V, 9): „Non ut diceretur, sed ne taceretur." 't Is derhalve eene zeer onjuiste uitdrukking, als men zegt: „Het Godsbegrip der moderne theologie sluit de mogelijkheid der wonderen buiten." Hunne ontkenning van de wonderen rust eenvoudig hierop, dat zij nooit eenig feit hebben waargenomen, hetwelk het geloof aan wonderen wetenschappelijk rechtvaardigt. Van de uitdrukking, dat wonderen ook voor God onmogelijk zijn,

---

[1]) Hoe rijmt 't daarmee, dat Cramer (bl. 20) zegt: „de moderne richting mag zeggen, dat er veel in het leven onverklaard blijft," enz.? Als zij werkelijk in genoemden waan verkeert, dan mag zij immers zoo iets in geen enkel opzicht zeggen.

behooren zij zich te onthouden omdat deze uitdrukking, populair opgevat, te kort doet aan den eerbied, dien wij Gode verschuldigd zijn, terwijl zij wetenschappelijk geheel onjuist is, daar toch de categorie van mogelijk of onmogelijk voor God niet bestaat. Erkennen zij, op het gebied der zinnelijke natuur, de wet der oorzakelijkheid als wet zonder uitzondering, zij doen dit op grond van de ervaring, en zij vinden geene reden, om te vermoeden, dat deze ervaring ooit door tegenovergestelde ervaringen tegengesproken worden zal. Zeggen sommigen hunner, dat dit laatste in zich zelf onmogelijk is, dan mag men hun dit niet euvel duiden, omdat immers ook de categorie der mogelijkheid aan de ervaring ontleend is, en toegepast wordt op al het voor ons onzekere. Als zij evenwel gestreng wetenschappelijk willen spreken, dan moeten zij niet zeggen, dat wonderen onmogelijk zijn, maar dat hun alle gegevens ontbreken, om wonderen mogelijk te noemen. Want als sommigen zeggen, dat het Godsbegrip de wonderen buitensluit, dan is dit geene uitspraak der moderne theologie, maar veeleer een voortwerken van den zuurdeesem der oude theologie, die uit het Godsbegrip redeneert. De nieuwere theologie daarentegen weet zeer goed, dat men alleen op volkomen juiste en goed geconstateerde stellingen voortredeneeren mag, en zij verwerpt den waan, dat het den mensch gegeven zou zijn, ook maar iets van het boven alle bevatting verheven goddelijk Wezen met juistheid door eene formule te kunnen uitdrukken. Beweren velen der modernen, dat de wet der oorzakelijkheid, evenzeer als op het gebied van de natuur, ook heerscht op het gebied van den geest, dan moet 't erkend worden, dat dit louter apriorisme of bespiegeling is; uit de beginselen der moderne theologie vloeit het niet voort, zoo weinig, dat verreweg de meeste moderne Godgeleerden en wijsgeeren van naam in het buitenland (de materialisten uitgezonderd) even stellig zich tegen, als de meesten hunner in Nederland zich voor het determinisme verklaren.

Nog éene opmerking. Het woord van Prof. Scholten: „Ook hier zij van toepassing: Laat ze te zamen opwassen!" heeft hij geheel misverstaan. 't Is klaar, dat deze geleerde hier bij tarwe en onkruid niet aan modernen en rechtzinnigen denkt, maar aan het goede en verkeerde, dat in beiden gevonden wordt.

H.

D. Chantepie de la Saussaye, *het wezen der Theologie. Brief aan den Hoogleeraar* P. Hofstede de Groot. Rotterdam 1867.

Bijna gevoel ik er spijt over, dat ik op mij nam bovenstaand boekske, in ons Tijdschrift te beoordeelen. In der tijd (het was in 1860) heb ik mij veel moeite gegeven door te dringen tot het geheim der ethisch-irenische richting en mij bevlijtigd het welgelijkend portret te teekenen van den alleen staanden strijder [1]). Wat zal ik thans veel nieuws over dezelfde zaak en denzelfden man in het midden brengen? Al heeft de heer de la S., sedert hij zijne beoordeeling van Scholtens leer der hervormde kerk te boek stelde, belangrijke vorderingen gemaakt in de kennis van onze taal en in de kunst van zijne gedachten duidelijk uit te drukken: wezenlijke verandering, wat zijn theologisch standpunt en zijne wetenschappelijke methode betreft, heb ik bij hem niet kunnen bespeuren. Zullen wij misschien onze lezers opmerkzaam gaan maken op de tactiek door dezen wel irenischen, maar toch altijd strijdvaardigen kampvechter tegenover den nieuwen vijand aan den dag gelegd? Ik vrees, dat weinigen daarmede bijzonder zouden gediend zijn. 't Zou inderdaad even weinig belangrijk als verkwikkelijk zijn den pennestrijd dezer beide theologische heeren in alle bijzonderheden na te gaan. Het tamelijk groot gedeelte van den voor ons liggenden brief daaraan gewijd, hoe gewichtig ook voor den auteur en zijne particuliere vrienden, kunnen wij veilig voorbijgaan, als een zaak, waarmede het wetenschappelijk publiek eigenlijk niets te maken heeft en die ook bitter weinig licht geeft in de questie door den heer de la S. geannonceerd: „het wezen der theologie,".... tenzij men meenen mocht dat lichtgeraaktheid zich verbergende onder zoetsappige plichtplegingen, geniepigheden onder den vorm van vleiereien onafscheidelijk zijn van de theologie en hare beoefenaars! In dit geval zouden de eerste 25 bladzijden van dit boekske inderdaad ons een blik geven in „het wezen der theologie." „De zaak die wij bespreken" zegt de heer de la S., „vordert ernst." Eilieve, hadden wij onder het lezen schier gevraagd — is de zaak die gij bedoelt „het wezen der

---

[1]) Zie de Gids, September 1860. Thans, zeven jaren later, verklaart de heer de la S. zelf (zie bl. 6 van zijn brochure) dat hij „tamelijk geïsoleerd" staat „in de kerk."

theologie," of de verdediging van uw goed figuur tegenover den Groningschen geleerde, die uw standpunt onmogelijk noemde?

Maar ik moet verschooning vragen voor deze uitweiding. Mij voornemende om die eerste bladzijden stilzwijgend voorbij te gaan, verviel ik ongemerkt in de fout die ik den heer de la Saussaye zag begaan, toen ik hem, na de verzekering: (bl. 4) „over de vleijende *épithèt(h)es,* waarmede gij mijn naam aanvoert, wil ik geen woord verliezen," ongeveer driehonderd woorden over dezelfde vleiende épithètes hoorde...... verliezen!

Wat zouden wij ons ook met die bijzaken ophouden. Hier wordt een principieele questie behandeld; een vraag die de geheele theologie domineert. Hier mag het heeten:

To be or not to be, that is the question.

„De questie van het beginsel" (zoo lezen wij bl. 28) dat alle theologische leervakken bezielt en vereenigt, is een questie van bestaan of niet bestaan voor de theologie, en — die — voor ons eene actualiteits-questie, eene *question brûlante* is geworden." M. a. w. de vraag is: „is de theologie eene wetenschap?"

Toevallig juist de vraag, waarmede ik vóór zeven jaren mijn beschouwing over den heer de la S. opende. Zullen wij hierover thans wat nieuws hooren?

De vraag: is de theologie eene wetenschap? meent de S. bevestigend te kunnen beantwoorden op zijn ethisch standpunt. Wij, modernen, naturalisten die wij zijn (bl. 66) — Cf Pierson — missen het levensbeginsel voor de theologie onontbeerlijk. De z. g. Evangelischen lijden aan een bedenkelijke halfheid, die hen belet tot de voor de wetenschap onontbeerlijke *éénheid* van beginsel te komen. Bij de orthodoxen heerscht in den regel òf dood conservatisme onbestaanbaar met den geest der Protestantsche wetenschap als welke uitgaat van de overtuiging dat de kerk feilbaar is in hare uitspraken (bl. 31 en 34); òf eene sectarische richting, welke voor het Protestantisme zelf gevaarlijk is (bl. 68).

Wat is nu het kenmerk van de theologie naar de ethische beschouwing?

De heer de la S. beweert, dat er volgens de thans in ons vaderland heerschende empirische beschouwing geen stof meer is voor een theologische faculteit (bl. 27). Alle wetenschappen,

zegt hij, zijn dan tot twee soorten terug te brengen: de wetenschap der natuur en die des geestes, of liever: de natuurlijke en de geestelijke wetenschappen; de laatste moeten dan als historische worden opgevat. De theologie wordt zoodoende een onderdeel der historische faculteit. De kerk kan, bij consequente toepassing van deze opvatting, nog seminariën als dresseer-scholen bezitten: aan de universiteit is geen plaats meer voor de theologie.

Wat wordt nu door den heer de la S. tegenover deze alleenheerschende, empirische beschouwing gesteld? In de eerste plaats alvast (bl. 30) eene *empirische* opmerking: de theologische faculteit bestaat ter wille der kerk, die zichzelve wil verstaan. Ter wille der *kerk?* Welke? Daar is eene katholieke en eene protestantsche. Dit onderscheid ziet de la S. niet over het hoofd. Integendeel: hij releveert het om het betrekkelijk vrije karakter der protestantsche theologie in het licht te stellen. Niet meer dan *betrekkelijk* vrij? Bedriegen wij ons niet? 't Is waar: al vinden wij velerlei réserves, velerhande waarschuwingen tegen het gebruik van vreemd vuur, tegen de heerschappij van een valsch philosophisch beginsel, nl. het verfoeilijke naturalisme (bl. 37), in de schets van de protestansche theologie is toch de ontwikkeling der historische kritiek de leidende gedachte en de noodzakelijkheid der kritiek het laatste woord. „Het protestantisme," zoo heet het (bl. 38), „heeft als kerk geen levensvatbaarheid meer, indien het ergens bij een niet meer te onderzoeken autoriteit blijft staan, hetzij dan die der confessie, hetzij die der Schrift." Kan het vrijer? Kan het helderder? — Lees maar het onmiddelijk volgende, en gij ziet dat wij aanstonds weêr in de nevelachtige spheer der restrictie worden verplaatst, waarin de S. liefst schijnt te verkeeren, al mocht ook niemand hem daarheen willen volgen!

„Men versta mij wel," zegt de vertegenwoordiger der ethische richting, alsof hij bang was *te* duidelijk gesproken te hebben; „ik spreek hier niet van de plaats die de H. S. met recht — [alsof dit recht — het kritiekste — niet mocht of moest onderzocht worden!] — inneemt in de protestantsche eeredienst...... Doch ook dit kerkelijk gezag der H. S. moet wetenschappelijk verklaard" (niet onderzocht en bewezen?) „worden." De dogmatiek heeft te bepalen: „hoe de ecclesia aan het geschreven woord gebonden is." Gebonden is dus de kerk in allen

gevalle. Maar zij smaakt het onwaardeerbaar voorrecht van de theologie te bezitten, die haar met juistheid kan aanwijzen, hoe die banden zijn aangelegd! „Doch" zoo gaat de S. dan voort „eene theologie die de autoriteit der H. S. onbepaald en onverklaard tot uitgangspunt stelt, d. i. die eigenlijk onbewust, bij de uitspraken der kerk omtrent den Canon berust........ wetenschap is zij niet." Wat beteekent dit alles? Immers dit: de theologie is vrij, volkomen vrij; ja, indien zij maar de gebondenheid van de kerk aan de Schrift eerbiedigt als een eeuwige wet, die ze daarom dan ook niet te critiseeren, maar alleen tot bewustzijn te brengen en te verklaren heeft.

Maar wij vragen naar het *ethische* karakter van deze theologie. De heer de la S. zal het ons doen zien in den zedelijken band waardoor de theologische wetenschap gebonden is aan het levensbeginsel der kerk. Hij zegt: naar de protestantsche opvatting is de kerk niet onfeilbaar. Toch is de wetenschap aan de kerk gebonden; en wel door éénheid van levensbeginsel. De kerk, of — gelijk de S. daarvoor later in plaats stelt, de gemeente van Jezus Christus heeft tot levensbeginsel, subjectief: het geloof; objectief: den H. Geest. Het geloof; d. i. het christelijk geloof of het geloof aan God in Christus. De H. Geest; d. i. het eigen persoonlijke leven Gods in den mensch of het geestelijke levensbeginsel wel te onderscheiden van het natuurlijke, (het geschapene, *das Creatürliche*). Uit deze praemissen moet nu natuurlijk volgen, dat ook de theologie door zulk een levensbeginsel moet bezield zijn. En inderdaad lezen wij dan ook op bl. 46, dat twee, volgens 's Ss. eigen verzekering voor ons vaderland in den tegenwoordigen tijd hoogst gewichtige stellingen voor de theologie uit zijne praemissen kunnen worden afgeleid 1°. De theologie, afhankelijk als zij is van de kerk, deelt ook in de ontwikkeling der kerk, m. a. w. staat onder den invloed des H. Geestes in de gemeente, en is dus progressief in positieven zin. 2°. De priester der theologische wetenschap moet een geloovige, moet een dienaar van Christus zijn.

Zie daar dus het geheim van het ethische karakter dezer theologie: de theoloog moet zijn een wedergeborene; hij moet het geloofsleven der gemeente in de hoogste mate bezitten.

Hiermede heb ik uit het voor mij liggende boeksken al datgene te zamengevat wat m. i. rechtstreeks betrekking heeft op de hoofdzaak, t. w. het wezen der theologie volgens de

ethische richting. Het is mijne schuld niet, indien de lezer van dit verslag geen hooge verwachting koestert van de vruchten, die deze theosophie voor de wetenschap zal afwerpen. Ook uit deze brochure blijkt op nieuw, dat deze overigens van sympathie voor de wetenschap gansch niet ontbloote auteur, haar zelve, de wetenschap, niet lief genoeg heeft, om haar wezenlijke diensten te bewijzen. Hij doet haar niet dan halve concessiën. *Rothe*, ten onrechte door hem tot de Modernen gerekend, is zijn man. Waarom? Omdat ook deze, hoezeer ook aangetrokken door de levenskracht, welke van de liberale theologie in Duitschland uitgaat, en hoe afkeerig ook van de kerkelijke orthodoxie, waarvan hij vooral in den laatsten tijds zijns levens de wrange vruchten met eigen oogen heeft aanschouwd, bij dat alles aan zijne speculatieve methode zoowel als aan zijne vroegere opvatting van het historische Christendom getrouw is gebleven, zoodat hij even als de la S., de moderne beweging wel verdragen, maar niet volgen, haar beginsel tot op zekere hoogte wel waardeeren, maar niet in zich opnemen kon. Nu komt het niet in mij op de verdiensten van een speculatief denker als Rothe gering te achten. Ik zoek echter de waarde van deze richting minder in de dadelijke vruchten die zij oplevert, dan in den gunstigen invloed, dien ook zij op de moderne beweging vermag te oefenen. Van de steile orthodoxie valt voor ons heden ten dage weinig meer te leeren; zij dient slechts tot vernieuwd bewijs van de oude waarheid, dat wat dood is behoort begraven te worden. Maar ook de speculatieve theologie, al vindt zij hare vertegenwoordigers onder zoo edele geesten als een Rothe, heeft hare missie volbracht. Zij heeft de theologie over de eenzijdigheid heengeholpen van een vroeger tijdperk, dat zich kenmerkte door den strijd tusschen Rationalisme en Supranaturalisme. Thans, nu het gebleken is, dat ook zij leed aan een groote fout, die ik niet beter dan als *voorbarige synthese* weet te qualificeeren, heeft zij de bekoorlijkheid verloren, waardoor zij nog vóór korten tijd de uitnemendste denkers vermocht te boeien. Men bestudeert in onze dagen de speculatieve stelsels van mannen als Schleiermacher en Rothe uit belangstelling in de geschiedenis der theologie; niet of nauwelijks meer, omdat men gelooft dat langs den door hen ingeslagen weg de oplossing van de groote problemen op het gebied der godsdienst en wetenschap moet gezocht worden.

Ik voorzie dat dit oordeel over Rothe niet algemeen zal worden gedeeld. Men zal daarin allicht een miskenning vinden van de verdiensten, die dezen geleerde moeten toegekend worden ten aanzien van kerk en theologie in het tijdperk van krisis waarin zij thans zich bevinden. Men zal zeggen: Rothe heeft bewezen een man van de actualiteit te zijn, door zich mede aan het hoofd te stellen van de beweging, die in het protestantsche Duitschland nieuwe en betere toestanden in het leven wil roepen. Met jeugdige kracht heeft deze eerbiedwaardige grijsaard het groote vraagstuk aangevat en in bezielde taal voor de zaak der vrijheid gepleit. Bewijst dit alles de hooge achting, waarvan Rothe tot zijn dood toe bij alle echt protestantschgezinden het voorwerp is geweest, het bewijst nog niets voor de actualiteit van zijne theologische bespiegelingen.

Evenzoo nu zou het niets voor de wetenschappelijkheid van de la S. bewijzen, indien hij, de la Saussaye, de man ware van wien bij voorkeur de kerkelijk-gezinde Gereformeerden in Nederland hunne roeping zich hooren verklaren. Zoo begrijpelijk als het is in een man, die een kerkelijk ambt met ingenomenheid bekleedt, die voortdurend met en voor de gemeente leeft en hare sympathie bezit, dat hij die sympathie hoog waardeert en daaraan zoo gaarne de beteekenis hecht van hoogere goedkeuring op zijn werk; zoo natuurlijk wij het vinden, dat hij groote waarde hecht aan den bijval der gemeente, hem geschonken waar hij over haar geloof spreekt, — hier, waar het den S. te doen moest zijn om zijn wetenschappelijk standpunt toe te lichten en te rechtvaardigen, zijn wij inderdaad niet in het minst gebaat, met die vage uitdrukkingen: *de* kerk, *de* gemeente, *het* geloof *der* gemeente en dergelijken, alsof het voor het wetenschappelijk gehalte van eenig theologisch stelsel iets beteekende, dat de z. g. geloovigen daarmede instemmen. Als de S. op bl. 42 zegt: „Zoo ijdel als eene natuurwetenschap ware, die haar voorwerp, de natuur, ignoreerde en, buiten haar om, over het wezen der natuur zich in bespiegelingen zou willen verdiepen;.... zoo ijdel is de theologie, ja, zij houdt op theologie te zijn, zoo zij haar moeder, den oorsprong en grond van haar bestaan, de gemeente, zou willen ignoreeren;” dan mogen wij geen vollen vrede hebben met die qualificaties: *moeder*, *grond* en *oorsprong*, de hoofdzaak zullen wij gaarne toegeven. Inderdaad, de theologie mag geen enkel verschijnsel van het godsdienstig leven beneden hare attentie reke-

nen. Ook kan ik gaaf toestemmen, dat er een zedelijke band moet bestaan, ik zeg niet: tusschen de theologie en de kerk, maar tusschen den theoloog en degenen wier geloofsleven hij op wetenschappelijke wijze wenscht te beschouwen. Maar dien zedelijken band heb ik niet te zoeken in gemeenschappelijke geloofsovertuiging, — immers de protestantsche theoloog is qua talis niet onbevoegd om het geloof der katholieken te onderzoeken en te beoordeelen, — maar in zoodanige belangstelling in het voorwerp der beschouwing, zonder welke eene juiste waardeering der zaak onmogelijk mag heeten. Door en door onwetenschappelijk schijnt mij de wijze waarop de heer de la S. zijne z. g. ethische richting tracht te rechtvaardigen. Wordt aan de eene zijde de noodzakelijkheid erkend, dat de strijd doorstreden moet worden, die heden ten dage ontbrand is op het gebied van schrift-kanon en schrift-gezag (bl. 37 en 38), het gaat dan toch waarlijk niet aan, om aan den anderen kant, daar, waar sprake is van het wezen en den grondslag der theologische wetenschap, met de navolgende stellingen te opereeren als ware daarop eene wetenschap te bouwen: „het middelaarschap van Jezus Christus is het kenmerkende van het levensbeginsel der gemeente, zoowel van de objectieve als van de subjectieve zijde beschouwd. Het specifieke onderscheid tusschen den Heiligen Geest en het natuurlijk levensbeginsel wordt eerst in zijn persoon openbaar; en het geloof in die kracht, waarin het door de gemeente in de wereld is verschenen, is eerst door hem ontstaan. De persoon van Jezus Christus is dus het historische middelpunt, waaraan het onzichtbare wezen der gemeente zich aansluit, en waardoor zij in de wereld als kerk kan optreden."

Het ware te wenschen, dat de heer de la S. in plaats van aan de historische kritiek eenige goedkoope plichtplegingen ten beste te geven, zich door zelfstandige studie met deze wetenschap hadde vertrouwd gemaakt. Hij zou dan allicht in wetenschappelijk geschrijf over een historisch verschijnsel, waar nog zóó veel duisternis heerscht als het Christendom, zijne woorden wat zorgvuldiger hebben gewikt en gewogen en zich wel hebben gewacht, om door apodictische beweringen de goê gemeente in den waan te versterken, als ware haar geloof een bevoegd rechter in zaken welke de wetenschap alleen kan uitmaken.

Voorloopig zal de heer de la S. waarschijnlijk nog wel zijn karakter van alleenstaand strijder blijven behouden. Bij de vrien-

den van zijn hart vindt hij geen sympathie, als hij zich aan zijn geliefkoosde bespiegelingen wijdt; en voor de ware vrienden der wetenschap is zijne methode niet correct, zijne voorstelling niet helder, zijne dictie niet juist genoeg.

Ik wil echter van den auteur niet scheiden zonder de betuiging van hoogachting voor zijn onvermoeid streven, ook in dit boeksken zichtbaar, om op zijne wijze kerk en wetenschap te dienen. Met name verdienen, geloof ik, zijne denkbeelden over de encyclopaedische indeeling der theologische vakken met belangstelling te worden overwogen. Wat hij over de toekomstige inrichting van het theologisch onderwijs aan 's lands hoogescholen in het midden brengt, schijnt mij toe weinig licht te verspreiden over de brandende vraag en voor hare practische oplossing weinig vrucht te beloven.

„Na vijftienjarigen literarischen arbeid," zoo laat zich de heer de la S. op blz. 12 van zijne brochure over zich zelven uit, „kan ik de klacht niet onderdrukken, dat er te mijnen opzichte in de theologische wereld in ons vaderland weinig loyauteit bestaan heeft, vooral niet onder de liberalen, nog het meest bij enkele modernen,".... Na het leveren dezer recensie bestaat er, vrees ik, voor mij weinig kans om onder die enkelen door den heer de la S. gerekend te worden. Toch ben ik mij bewust, van deze mijne beoordeeling, met niet minder recht dan Tacitus van zijn historischen arbeid, te kunnen beweren: „Sine ira et studio, quorum caussas procul habeo."

Dec. 1867. A. D. LOMAN.

LITERARISCH OVERZICHT.

Onder de onlangs verschenen wijsgeerige geschriften trekt onze aandacht dat van Heinrich Ritter, getiteld *Philosophische Paradoxa*, te Leipzig bij F. A. Broekhaus, 1867.

Over den aard van dit werk zegt Ritter het navolgende: „Unter dem Titel: „Philosophische Paradoxa" habe ich eine Zahl von Aufsätsen zusammen gestellt, welche untereinander zwar nicht in einem streng systematischen zusammenhang, aber in enger verbindung stehen. In der Einleitung ist gesagt worden, warum die Philosophie, wie ihre Geschichte zeigt, beständig auf paradoxe Behauptungen geführt worden ist. Jeder ihrer Fortschritte ist einst ein Paradoxon gewesen, und ihre schwere sorge ist nur, dass er nicht ein solcher bleibe, damit er nicht als ein leerer phantastischer Einfall der Vergessenheit übergeben werde. Hier mag noch hinzugefügt werden, dass es wiederholter Bemühungen bedarf, ihm die Seiten abzugewinnen, welche ihn als eine wohlberechtigte Folgerung aus den schon früher erkannen Gesetzen des wissenschaftlichen Denkens erkennen lassen und vor zweifeln über seine Uebereinstimmung mit bewährten Wahrheiten sichern. Zu solchen Bemühungen rechnen sich die vorliegenden Aufsätse."

Het zijn vijf zulke Paradoxen die door Ritter in zeer verstaanbaar wijsgeerige taal behandeld worden. Na een Inleiding, Erstes Paradoxon: Die schlechthin gute Welt. Zweites Paradoxon: Das Uebernaturliche und das Uebersinnliche in der Welt. Zusatz über das Uebernaturliche im engern Sinn. Drittes Paradoxon: Die Erkenntniss des Uebersinnlichen im intellectueller Anschauung. Viertes Paradoxon: Zweifel und Gewissheit, Autorität und Vernunft Funftes Paradoxon: Der allgemeine Vernunft und der anthropologische Standpunkt in der Wissenschaft.

Ik geloof niet dat wij met deze Paradoxen van Ritter veel verder zijn gekomen in de oplossing van de nog altijd aanhangige wijsgee-

rige problemen. Maar dit werk is wel geschikt om te orienteeren omtrent de quaesties die aan de orde komen, wanneer men behoefte heeft aan begrippen, oordeelen en gevolgtrekkingen, die bij de oppervlakte van verschijnsels en toestanden niet blijven staan; met andere woorden: wanneer men behoefte heeft aan eene wijsgeerige beschouwing van de wereld.

Veelbeloovend is de titel van een te Berlijn uitgekomen werk van H. Späth, *Welt und Gott, Grundzüge einer die Gegensätse der Neuzeit in sich verarbeitenden theïstischen Weltanschauung*. c. *f* 2.70. Dit werk lezende plaatst men zich onder het gehoor van een man, die blijkbaar met zelfstandigheid heeft deelgenomen aan de wijsgeerige debatten van vroegeren en lateren tijd. Wie de verzoeking niet kunnen weerstaan om iemand aanstonds in de rede te vallen, die hun denkbeelden voordraagt, waarmede zij of geen vrede hebben of nog niet vertrouwd zijn, zullen moeielijk de passiviteit tot den einde toe bewaren, welk aan eene op kennis van zaken steunende kritiek van iemands denkbeelden noodzakelijk moet voorafgaan. Onder de betoogen, die ons kritisch geduld op de proef stellen, reken ik bepaaldelijk zijn onderstellen van een „wereldziel", die onderscheiden zal zijn van de afzonderlijke enkelheden of potenzen, die samen de wereld uitmaken, en van de Godheid. Mijne kennismaking met dit boek is echter nog te vluchtig om er in bijzonderheden over te kunnen uitweiden. In 't algemeen trok mij aan, Späth's getrouwheid aan de empirisch-speculatieve methode, en zijne psychologische grondstellingen. Hij schijnt mij in zijn verwerpende kritiek van Naturalismus en Pantheïsmus goed geslaagd, en goede bijdragen te leveren tot een Theïsme, dat aan de behoeften van wetenschap en geloof beantwoordt. De stijl van dit boek is helder en nauwkeurig, verstaanbaar voor het grootere publiek van wetenschappelijk gevormden in 't algemeen.

Gansch anders is de aanleg van een mede te Berlijn verschenen philosophisch werk: „*Die Theoretische Philosophie Herbart's und seiner Schule, und die darauf bezügliche kritik. Untersuchungen von* Hermann Langenbeck. 1867. *f* 3.80. — De schrijver zegt zelf in een voorrede: Dieses Buch wird, wenn ich nicht irre, einem blossen *Leser* wenig Unterhaltung und Belehrung gewähren. Dagegen hoffe ich, wird derjenige es doch nicht ganz unbefriedigt aus der Hand legen, welcher mir eine mühevolle Arbeit durch ernstes *Studium* belohnt. Was ich sagen wollte, wird vielleicht nicht immer sehr lichtvoll gesagt sein, ich möchte mir deshalb einen geduldigen, denkenden, mir ent-

gegenkommenden Mitarbeiter wünschen. De inspanning die vereischt wordt om dit boek te verstaan vloeit mijns inziens niet zoo zeer uit taal en stijl voort als wel uit zijn aanleg in 't algemeen. Wij ontvangen den indruk, dat de schrijver, bezig met de werken van Herbart en die van voorstanders en tegenstanders van diens inzichten te bestudeeren, aanteekende en uitwerkte wat hem juist of onjuist in de kritiek over Herbart voorkwam, en dat hij nu die aanteekeningen, zooals zij daar lagen, heeft laten drukken. Men zal dus, behalve zijn boek, de door hem gebruikte auteuren vóór zich op de tafel moeten hebben liggen, om hem goed te verstaan en zijne opmerkingen te waardeeren. Het is dus duidelijk dat Langenbeck geenszins voldoet aan de eischen, die men meer en meer in ons Vaderland ook aan wetenschappelijke opstellen van grooter of kleiner omvang schijnt te doen. Mij toch is het wel eens toegeschenen, dat een schrijver, wiens betoogen men nog eens wil ter hand nemen, nadat zij niet aanstonds volkomen doorzichtig zijn geworden bij de lectuur op een leesmuseum of aan de theetafel, een bewijs van zekere welwillendheid mag rekenen te ontvangen.

Maar al wijst men nu als onrechtmatig en onbevredigbaar den eisch af, dat ook de vruchten van ernstig nadenken en doordenken genoten moeten kunnen worden zonder nadenken en doordenken, toch meen ik, dat iemand die doet als Langenbeck wel wat veel van zijn lezers vergt. En ik vind het te meer jammer dat de aanleg van dit werk niet anders is, omdat de philosophie van Herbart in den jongsten tijd bij ons aan de orde is gebracht. Eene in die mate duidelijke uiteenzetting van hare beteekenis en waarde, als met haren metafysischen aard vereenigbaar is, zou ons zeer welkom zijn.

De sympathie van onzen tijd neigt zich ongetwijfeld tot een richting in de philosophische studie als door Herbart wordt vertegenwoordigd, wien *de ervaring* grondslag en uitgangspunt van de philosophie is, en die ontkent, dat eenig *weten* omtrent hetgeen buiten de grenzen der ervaring ligt mogelijk zou zijn. Onder de zelfstandige vrienden van Herbart's philosophie, die minder onder hare aanhangers behooren dan wel onder degenen die voortphilosopheerden in haren geest, reken ik Th. Waitz in zijn *Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft*, 1849, en vooral Hermann Lotze, wien in der tijd Opzoomer aan zijn collega Doedes terecht bekend maakte als den „*grootsten denker waarop Duitschland tegenwoordig roemen mag*." Zóó werd Lotze, indien ik mij niet bedrieg, ook genoemd door Steinthal, wiens juist motto voor een zijner werken „Denken ist schwer" mij vermaant,

dat ik de studie van Lotze's „Mikrokosmus" niet moet aanbevelen aan wie er nog niet mede bekend zijn, dan onder de voorwaarde, dat de lezer niet opzie tegen de ernstige inspanning des geestes, welke nu eenmaal noodig is, indien men dieper dan het gebied der oppervlakkigheid dalen wil.

In het wijsgeerig streven, onder anderen, van Lotze blijkt de onjuistheid van het oordeel van Albert Schwegler wanneer hij zegt: Im Ganzen kann man die Herbart'sche Philosophie bezeichnen als eine Fortbildung der Leibnitz'schen Monadologie, voll ausdauernden Scharfsinnes, *aber ohne innere Fruchtbarkeit und Entwicklungsfähigkeit.* Deze uitspraak komt voor in *Geschichte der Philosophie im Umriss. Ein Leitfaden zur Uebersicht von* Dr. Albert Schwegler. *Sechste Auflage. Stuttgart*, 1868, *f* 2,30. De noodzakelijkheid van een *zesden* druk bewijst, welke waarde voortdurend aan dit werk wordt toegekend. Wij zullen dien opgang van Schweglers's Leitfaden wel niet aan zijne sedert zijn dood minder en minder door de wijsgeeren beâamde voorliefde voor de philosophie van Hegel moeten toeschrijven, maar veeleer aan de zeldzame helderheid en objectiviteit, waarmede hij den hoofdinhoud van vroegere en latere wijsgeerige stelsels beschreven heeft.

Belangrijke proeven hoe de physiologische verklaring van het feit, dat wij de dingen in de ruimte zien en onderscheiden, de Raumanschauung, moeielijk bevredigend kan slagen zonder de onderstelling van de medewerking van een *intellectueelen factor*, vindt men in Prof. Dr. Wundt, *Neue Leistungen auf dem Gebiete der physiologische Psychologie*, Neuwied, Heuser, *f* 0,60. Deze verhandeling is een overdruk uit het *Vierteljahrschrift für Psychiatrie in ihren Beziehungen zur Morphologie und Pathologie des Central-Nervensystems, der physiologischen Psychologie, Statistiek und gerichtliche Medicin, herausgegeben von Prof. Dr. Max Leidesdorf und Dr. Th. Meynert.*

Jk heb ook nog de *zweite, vollständig umgearbeiteite und erweiterte Auflage* te vermelden van het *Lehrbuch der empirischen Psychologie, als inductiver Wissenschaft. Für den Gebrauch an höheren Lehranstalten und zum Selbstunterrichte, von* Dr. Gustav Adolph Lindner, *k. k. Professor.* Wien, 1868, *f* 1,55. Dit Leerboek vertegenwoordigt de richting van psychologische studie, die zich aan de beginsels van Herbart wel aansluit, maar toch dien wijsgeer niet slaafsch volgt. Wij vinden hier gebruik gemaakt van de physiologische onderzoekingen van Lotze, Fechner, Weber, Helmholtz en Purkynie. Ik zou de *höheren Lehranstalten*, waarvoor de titel dit Leerboek mede bestemt, niet durven vertalen met *hoogere Burgerscholen in Nederland*, maar aan studenten,

die zich in het streng wetenschappelijk denken reeds eenige geoefendheid verwierven, beveel ik het geschrift van Prof. Lindner met ernst aan.

Ik kan niet meer dan vermelden de uitgave van Dr. Carl Werner, *Ueber Wesen und Begriff der Menschenseele. 2 verb. Auflage.* Brixen 1868, 60 bl. ongeveer *f* 1.

F. W. B. v. B.

Gorresio, de uitgever van het Râmâyana heeft zijn werk voltooid door het uitgeven van het laatste kânda, dat onder den titel: *Uttarakânda, testo con note secondo i codici della recensione Gaudana, per Gaspare Gorresio,* te Parijs verschenen is (Dalla Stamperia imperiale 1867. Ook bij A. Frank. Prijs *f* 19,—). Uit de voorrede blijkt dat Gorresio het *Uttarakânda* niet als een integreerend deel van het beroemde Epos beschouwt, maar veeleer als een cyklisch gedicht (*poema ciclico*), op dezelfde wijs met de epische traditie van het Râmâyana verbonden, als de cyklische gedichten der Grieken, de Nosten, de Ilioupersis, enz.) met het homerische epos. Doch het heeft volgens hem altoos waarde als een uitvloeisel van die overleveringen der oudste arische stammen, waaruit de heldendichten ontstonden. Het thans openbaar gemaakte stuk behelst van het 1e tot het 40e hoofdstuk de legende der Rakshasas; hun oorsprong, hun vestiging op Lanka (Ceylon) en in 't Zuiden van Indië, hun oorlogen met Indra en de andere goden, hun woeste en teugellooze losbandigheid, hun vijandelijkheden met de arische stammen rondom de zuidelijke bergen gevestigd, hun wreedheid, rooftochten en eindelijk hun ondergang. Van het 41e tot het 115e hoofdstuk verhaalt de dichter, na de mededeeling van eenige mythische vertellingen en bijzondere legenden, waarop het epos zinspeelt, de gebeurtenissen, die na het eindigen van den grooten oorlog van Râma hebben plaats gegrepen, den terugkeer der strijders, de geboorte van Râma's zonen en de verbreiding der arische stammen door de streken van Indië, het groote paardenoffer waar het Râmâyana voor het eerst werd voorgedragen, Sita's terugkeer tot de moederaarde en Râma's hemelvaart. Volgens den uitgever zijn in het Uttarakânda meer sporen van Vishnuïsme en van brahmaanschen invloed te ontdekken dan in het heldendicht waarvan het een aanhangsel vormt, en zijn taal en vorm beneden die van het hoofdwerk gebleven, schoon het getracht heeft die na te volgen.

Heeft Gorresio door de uitgave van dit episch gedicht een dienst bewezen aan allen die de mythologie der arische rassen uit de bronnen zelf willen leeren kennen, ik geloof niet dat de beoefenaar der godsdienstwetenschap een ander werk, onlangs te Parijs verschenen, en evenzeer op de arische taal en godsdienst betrekking hebbende, met veel vertrouwen gebruiken mag. Ik bedoel de *Grammaire générale indo-européenne* van F. G. Eichhoff (Paris 1867. Prijs *f* 3,60). Over de waarde van het filologisch gedeelte spreken wij hier niet. Maar wanneer op de *Grammaire* evenveel staat te maken is als op het hoofdstuk dat aan de vergelijking der arische godsdiensten gewijd is, dan zal de taalwetenschap daardoor niet zeer bevorderd worden. De schrijver verkeert nog steeds in den waan dat *zervan akéréné* (gelijk hij schrijft) of liever *zrvânem akaranem*, de oneindige tijd, die eerst zeer laat gepersonifiëerd en als hoogste wezen boven Auramazda en Ahriman werd geplaatst, maar in 't Zend-avesta zelf slechts een ondergeschikte rol speelt, de hoogste god der oude Aryers geweest is, hetgeen volmaakt onmogelijk is. De verklaring van den naam Ahura-mazda door het sanskr. Asura medhas is wel door Eichhoff niet verzonnen, doch daarom niet minder onjuist. De zeven *amesha çpeñta* worden door hem eenvoudig met *bhaga's* verward, hetgeen bij de Perzen de generieke naam voor de godheid was geworden. Den naam van den boozen geest Ahriman, verbasterd uit *Anhro-mainyus*, schrijft hij *Ahria-mana*, en omschrijft hij met het sanskr. *ugro-mânas*, wat niet minder verkeerd is als de vereenzelviging van het woord *Farvar* met het sanskr. *parâvaras*. Farvar is, zoo als iedereen weet, een verbastering van *Fravashi*, hetgeen met *parâvaras* niets gemeen heeft. Zoo verklaart hij den naam Ἑρμῆς, door het sanskr. *Saranas=Conducteur*, iets wat niet zoo onmogelijk is als de andere vergelijkingen, die hij beproeft, maar veel onwaarschijnlijker dan de gewone, die hem met *Saramâ* in verband brengt. Trouwens, wat zal men verwachten van de voorzichtigheid en de wetenschappelijke methode van een schrijver, die, omdat de slavoonsche god *Bielyi-bog* met *Balder* samenhangt, *Thor* met *Czerny-bog* vereenzelvigt, en die zelfs poogt om voor *El* en *Allah* een afleiding in het sanskrit te zoeken.

Een zeer nuttig werk is dat van Paul Glaize, getiteld: *Les Inscriptions cunéiformes et les Travaux de M. Oppert.* (Metz en Parijs 1867. Prijs *f* 1.50). Zooals men weet heeft de *Académie des Inscriptions et belles lettres* te Parijs in het vorige jaar haar grooten tweejaarlijkschen prijs toegekend aan den heer Oppert, die behalve een sanskrit-grammatika een reeks van werken over de assyrische taal, oudheden en

geschiedenis heeft geschreven, en ook door de fransche regeering met een wetenschappelijke zending in Mezopotamië belast is geweest. De heer Glaize, een leerling denk ik, maar zeker een bewonderaar van Oppert stelt zich voor in dit geschrift een overzicht te geven van hetgeen deze geleerde voor de verklaring der assyrische spijkeropschriften en de opheldering der assyrische geschiedenis heeft gedaan. Ik geloof dat hij — eenige kleine vergissingen, bijvoorbeeld de verwarring van Darius II met Darius Kodomannus, uitgenomen — zich zeer goed van die taak heeft gekweten. Kritiek heeft men hier niet te wachten. Alles wat Oppert deed en schreef is goed en onweêrlegbaar. Maar hoe men ook over de uitkomsten denken moge, die de parijsche geleerde op zijn weg ontmoet heeft, of over de gissingen die hij zich veroorloofde, hij heeft van zijn onderwerp een te strenge studie gemaakt, dan dat het niet als een gelukkig denkbeeld mag beschouwd worden om zijn rezultaten aldus kort bijeen te vatten. Bij alle verschil tusschen de beoefenaars der assyrische taal en historie — en men weet, dat Hincks, de iersche geleerde, in de assyrische spraakkunst van Oppert drie geheel verkeerde algemeene beginselen heeft gevonden, die dezen bijna op elke bladzijde hebben doen dwalen, en dat hij de vertaling door Oppert en Menant van de opschriften van Sargon gegeven ook zelfs bij benadering niet nauwkeurig noemt — bij al dat verschil is de assyrische taalstudie nog zoo onzeker niet als men dikwijls meent. Aan het slot zijner brochure bestrijdt Glaize de meeningen van Renan, die, ter wille van zijn monotheïstisch semietisch ras, de Assyriërs en Babyloniërs niet als zuivere Semieten wil beschouwen.

In de *Sitzungsberichten der Königl. bayerischen Akademie der Wissenschaften* te Munchen (1867, I. *Heft* I) komt een zeer belangrijke verhandeling van Lauth voor, over Obelisken en Pyramiden. Uitvoerig handelt de beijersche geleerde bijzonder over de eersten. Hij tracht te bewijzen dat Obelisken en Pyramiden oorspronkelijk „identisch" waren, en dat beide als symbolen van de zon of van de zonnestralen beschouwd moeten worden. Daartoe geeft hij de vertaling van verscheidene opschriften dezer monumenten, en van een hoofdstuk uit het Doodenboek, het eenige, waarboven twee obelisken als vignet staan, en die alle op de vereering der zon betrekking hebben. Hij wijst op de vierzijdigheid van de obelisken en de pyramiden, waarin hij niet met Gladisch de symboliek der 4 elementen, die in Egypte eerst later is ingevoerd, maar die der 4 hemelstreken ziet, zooals dan ook de pyramiden steeds zorgvuldig georienteerd worden; op de don-

kere kleur van het bovenste gedeelte van sommige dezer gedenkteekenen, die verklaard wordt door het opschrift: „gij scheidt de dagen en de nachten;” op de overlevering der Grieken; op den oud-egyptischen naam der obelisken: *Step-en-ra=lumen solis.* Hetzij de verklaring van Lauth wordt aangenomen of weêrlegd, zeker is het dat hij, door de feiten die hij aanvoert, een kostelijke bijdrage heeft geleverd tot de kennis van den egyptischen zonnedienst.

In hetzelfde nommer dezer *Sitzungsberichte* komt ook de verhandeling van Spiegel voor „over het leven van Zarathustra,” waarover wij in deze zelfde aflevering van ons Tijdschrift, in verband met een verhandeling van prof. Kern over Zarathustra, spraken.

De italiaansche republikeinen roepen zelfs de wetenschap te hulp om hun zaak te bevorderen. Althans ik kan het werk van den afgevaardigde in het italiaansche parlement Joseph Ferrari: *La Chine et l'Europe; leur histoire et leurs traditions comparées* (Paris Didier. 1867. *f* 2.75) niet anders beschouwen dan als een dik anti-klerikaal en anti-monarchisch pamflet, en dat in weêrwil van zijn respektabel uiterlijk en wetenschappelijke vertooning. De schrijver, gloeiend republikein en hevig vijand van de priesters, stelt zich ten doel om den europeschen hoogmoed een weinig te vernederen. Niet slechts dat hij zich ergert aan den waan der Westerlingen alsof zij de beschaafden, en de Oosterlingen een soort van barbaren zouden zijn, maar zelfs het verschil der rassen wil hij niet erkennen. Hij geeft van deze dwaling hoofdzakelijk aan Herder en Hegel de schuld! De Chinezen, meent hij, staan bij de Europeanen in niets achter, en zijn volstrekt geen minder ontwikkeld ras dan zij. De chinesche Staat wordt haast als een modelstaat voorgesteld; althans de europesche staten zijn niet beter. De zedeleer der chinesche filozofen is veel voortreffelijker dan de mythologie der christelijke bonzen, en de Chinezen hebben zich op het punt van godsdienst altijd veel verstandiger betoond. Hun stichters, hervormers, uitvinders staan verre boven de patriarchen en helden van den Bijbel. Doch al genoeg! Wij weten nu, dat wij van den heer Ferrari althans niets wetenschappelijks te wachten hebben, en dat wij zijn boek gerust ongelezen kunnen laten.

Die China en zijn plaats in de geschiedenis en in de beschaving wil kennen doet beter zich te wenden tot mannen als Plath, van wien wij onlangs een paar werken aankondigden, en als Legge, van wien wij heden een geschrift moeten vermelden. Legge is de uitgever der chinesche Klassieken in het oorspronkelijke. Die groote uitgaaf bevat tevens inleiding en vertalingen. Het spreekt van zelf, dat zij slechts

in een zeer beperkten kring verbreid kan zijn, en de behoefte aan een afzonderlijke uitgaaf van de Overzetting en toelichtende Inleiding, ten behoeve van alle beschaafden, werd door den geleerden schrijver zelf reeds gevoeld. Hij wilde echter wachten tot het groote werk zou voltooid zijn. Maar het was bij de Yankees anders besloten. Zekere heer Baker in Massachussets, van meening dat de vruchten van den geestesarbeid der achterlijke Europeërs rechtens het eigendom zijn van de vooruitsnellende bewoners der nieuwe wereld, heeft zich meester gemaakt van Legge's vertaling, en die uitgegeven met een Inleiding van 7 of 8 bladzijden, waarvan 4 niet anders bevatten dan het artikel Confucius uit de *British Encyclopaedia* en de overige 3 of 4 eenige grofheden tegen den man dien hij bestal. Baker, die van China en zijn Klassieken niets weet, dan hetgeen hij van Legge geleerd had, matigt zich een oordeel aan over het werk, dat hij naschrijft, en heeft de kieschheid, dat vóór dit werk zelf te laten drukken. Intusschen zijn wij den roover dank schuldig. Want zijn misdrijf werd de aanleiding tot een volks-uitgaaf van Legge's Inleidingen en Vertalingen, door dezen zelven bezorgd. Zij zijn onlangs te Londen (Bij Trübner & C°. 1867. I. Prijs *f* 6.85) verschenen onder den titel: *The Chinese Classics translated into English, with preliminary Essays and explanatory Notes; (reproduced for general readers from the author's work containing the original text &a) by James Legge, D. D. Vol. I. The life and teachings of Confucius.* Dit deel omvat bijna de geheele Inleiding en eenige der klassieke Boeken. Zooals bekend is worden deze niet altijd op dezelfde wijze geteld, doch altijd worden de 5 King's en de 4 boeken der 4 wijsgeeren daartoe gerekend. Wij ontvangen hier drie der laatstgenoemde, dat is der kleinere Klassieken: 1° *Lun yu*, de gesprekken en uitspraken van Confucius, die de hoofdwijsgeer, zoo al niet de schrijver van dit boek is. De titel wordt door L. vertaald: *Digested Conversations*, ofschoon hij het werkje gewoonlijk *Confucian Analects* noemt; 2° *Ta hio*, de groote leer, waarvan Tsang Sin, een leerling van Confucius de wijsgeer is; 3° *Tsjung Yung*, de leer van het midden, waarvan Confucius' kleinzoon Khung keih de wijsgeer is. Het 4e boek, de herinneringen van Mencius, zal eerst later volgen. De vertaling dezer werken wordt voorafgegaan door een verhandeling over het gezag der klassieke boeken bij de Chinezen, een afzonderlijke inleiding tot elk der vertaalde boeken, waarin over den tekst, het doel, de waarde, den auteur van het boek gehandeld wordt, en eindelijk door een leven van Confucius met een beoordeeling van zijn meeningen en een waardeering van den invloed dien hij heeft uitgeoefend. Uitvoerige registers besluiten

het deel. Volgens Legge moet het *Lun yu* later geplaatst worden, dan men gewoonlijk meent, en is het niet van Confucius' eerste leerlingen afkomstig. Het kan eerst ongeveer een eeuw na zijn dood zijn opgesteld.

Het *Ta Hio* (aldus genaamd naar de twee eerste woorden, naar de wijs der Hebreën) brengt hij ongeveer tot denzelfden tijd, en hij acht het niet onwaarschijnlijk dat het van dezelfde hand afkomstig is als het *Tsjung Yung*. Het is zonder twijfel echt confuciaansch. *Tsjung Yung*, door de Rémusat *L'invariable* of *Le juste milieu* genaamd kan wel echt, en dus aan Confucius' kleinzoon toe te schrijven zijn. Het handelt over den menschelijken geest in zijn staat van *tsjung*, d. i. als zuiver in zichzelf, en van *yung*, d. i. den staat van harmonie, als naar buiten handelend in overeenstemming met zijn zuivere natuur.

Ik deel hier nog de woorden mede waarin de schrijver zijn oordeel over Confucius samenvat, te meer omdat dit oordeel eenigszins afwijkt van de gewone meening. „Ik hoop, schrijft hij, dat ik hem geen onrecht gedaan heb; maar na een langdurig onderzoek van zijn karakter en gevoelens, ben ik niet in staat hem als een groot man te beschouwen. Hij was zijn eeuw niet vooruit, hoewel hij boven het gemeen der beambten en geleerden van zijn tijd stond. Hij wierp geen nieuw licht op een der vraagstukken, die voor de geheele menschheid belang hebben. Hij gaf geen stoot aan den godsdienst. Hij had geen sympathie voor den vooruitgang. Zijn invloed is wondervol geweest, maar die zal van nu af tanen. Mijn gevoelen is, dat het geloof van de natie in hem spoedig en op groote schaal voorbij zal gaan." Ik onthoud mij van een beoordeeling dezer uitspraken. Slechts waag ik de bescheidene vraag of de groote invloed door Confucius uitgeoefend wel te verklaren zou zijn, zoo hij niet, gerekend naar de ontwikkeling van zijn tijd en volk een groot man mag genoemd worden. De maatstaf waarmeê Legge den chineschen wijze en diens leer meet, komt mij niet altijd rechtvaardig voor. Hij vergelijkt hem steeds met Jezus en zijn leer met het Evangelie. Men kan daarbij veel te kort schieten, vooral wanneer men vijf of zes eeuwen vroeger geleefd heeft, en toch wel een groot man zijn. De gebreken van Confucius, dien Plath zoo juist den Chinees bij uitnemendheid noemt, zijn die zijner natie; zijn deugden evenzeer. Doch dit mogen wij Legge ten volle toestemmen: „Daar is een gebrek aan vrijheid in dezen wijze. Hij is min of meer als wijze bij mij gedaald, nadat ik hem gezien heb aan zijn tafel, in zijn huiskleed, in zijn bed en in zijn rijtuig."

C. P. T.

De zedelijke bestemming van het individu. Naar aanleiding van Dr. Pierson's jongste brochure, enz., door R. J. JUNGIUS. Doesborg. 1867.

't Is niet goed, dat ieder zich mengt in den strijd der beginselen. Vooral dient men te zwijgen, als men ten slotte niets nieuws te zeggen heeft, en niet veel meer doet dan het oude, algemeen bekende herhalen. Ik zeg niet, dat dit onvoorwaardelijk op deze brochure van toepassing is; maar toch, als ik er de oude, lang bekende gedachten uit licht, dan is hetgeen overblijft, van al te weinig beteekenis, om de uitgave dezer brochure te rechtvaardigen. De eischen voor dergelijke brochures moeten HOOG, ZEER HOOG gesteld worden. Als zij slechts het middelmatige bereiken, of dit althans slechts weinig overtreffen, dan doen zij meer kwaad dan goed. Deze brochure beantwoordt bovendien niet ten volle aan haren titel. Over de vraag, waarom men de hoogste volkomenheid als de bestemming van ieder individu, of ook maar van het individu in 't algemeen, beschouwen moet, komt er niets in voor, wat getuigt van bekendheid met de zeer uitgebreide literatuur der laatste jaren over dit onderwerp, of zelfs met hetgeen reeds vóór betrekkelijk geruimen tijd door den geestvollen Weisse en anderen over de beteekenis der persoonlijke individualiteit geschreven is. Ook met de dogmengeschiedenis, en althans met de dogmatiek der Roomsche Kerk schijnt de schrijver zich niet volkomen vertrouwd gemaakt te hebben. Anders zou hij de uitdrukking *dona supranaturalia* niet kunnen vertalen door „bovennatuurlijke bestanddeelen", en zich herinneren dat de leer der *dona supranaturalia* in de dogmatiek dier kerk haren oorsprong dankt aan het lofwaardige streven, om, bij erkenning van het nu eenmaal onveranderlijk vastgestelde leerstuk der erfzonde en hare gevolgen, althans de NATUUR zelve van den mensch onveranderd te laten, en te leeren, dat ieder mensch, wat de *pura naturalia* betreft, in geen enkel opzicht verschilt van den eersten mensch. De *dona supranaturalia* zijn in 't geheel geen *bestanddeelen* van den eersten mensch. Uit bl. 11 SCHIJNT (ik durf dit evenwel niet stellig beweren) te blijken, dat de schrijver de leer der praedestinatie, voor zoo ver als deze onderscheiden is van het determinisme, loochent. Is dit zoo, dan zouden wij hem wel willen vragen, of hij in dat geval zijne stelling op bl. 18: "Maar determinisme en naturalisme zijn twee," wel verdedigen kan? Als de schrijver raadpleegt met hetgeen Dr. Cramer in zijne boven aangekondigde brochure over het berouw schrijft, dan zal hij, naar ik geloof, zelf het onbevredigende erkennen van hetgeen hij — afgezien van aanhalingen — tot verdediging der mogelijkheid van berouw op

deterministisch standpunt in deze brochure in het midden gebracht heeft.

H.

De mannen, die aan de vervaardiging van concordantiën, hetzij van den Bijbel, hetzij van O. of N. Testament hun tijd en hunne zorgen hebben besteed, verdienen wel in dankbaar aandenken te worden gehouden. Men vindt hen opgesomd en de inrichting van hunne werken beschreven in een boek van H. E. Bindseil, *Concordantiarum homericarum specimen, cum Prolegomenis in quibus praesertim concordd. bibl. recensentur earumque origo et progressus declarantur* (Halle, 1867; $^2/_3$ Thaler). De Prolegomena zijn 133 bladzijden groot en geven een overzicht van de concordantiën èn op den grondtekst èn op de vertalingen. Het is Bindseil te doen om de Literatoren belust te maken op het bezit van Concordantiae homericae. Laat ons blijde zijn, dat wij die op den Bijbel al vast bezitten. Onze tijd is zeker meer geschikt en geneigd om ze te gebruiken dan om ze te maken.

Daar zijn boeken die men liefst, na ze geheel of gedeeltelijk gelezen te hebben, zou wegzetten en — vergeten. Men mocht ze niet onopgemerkt laten, maar heeft er weinig of niets uit geleerd. Dat was eene teleurstelling, waarin men zich wel dient te schikken, maar die men verder gaarne aan de vergetelheid prijsgeeft. Evenwel zijn er gevallen, waarin het stilzwijgen niet kan worden bewaard. De verplichting om een Literarisch Overzicht te geven constitueert één van die gevallen. Is het boek in quaestie het werk van een beroemd, of althans van een algemeen bekend man, dan wordt er een tweede geboren. Zoo mag ik dan niet nalaten, hier melding te maken van de *Geschichte der biblischen Literatur und des jüdisch-hellenistischen Schriftthums. Historisch und kritisch behandelt von* Dr. Julius Fürst, Prof. an der Universität zu Leipzig. I[er] Band (Leipzig, 1867; $2^1/_4$ Thaler). Dr. Fürst is een van die veteranen, die alle aanspraak hebben om te worden gehoord. Zijne meerendeels zeer bruikbare en nuttige werken zijn in aller handen. Wanneer zulk een man optreedt met een boek over een zóó belangrijk onderwerp, dan kan en wil men hem niet ignoreeren. Het „Vorwort" is bij uitnemendheid geschikt om de aandacht nog meer te spannen. Dr. Fürst meent met dit boek eene behoefte van den nieuweren tijd te bevredigen, de behoefte om „die uralte israëlitische Nationalliteratur und das neue

Testament, die Hauptquellen unseres ganzes Kulturlebens, geschichtsgemäss zu erforschen und das Erforschte als Ergebniss dem Volke darzureichen." Is dat dan — zoo vragen wij evenwel — iets nieuws? Beproeven wij dat niet sedert lang? De S. denkt er anders over, want — zoo gaat hij voort — „dazu musste aber die biblische Literatur aus dem Dominium der Theologie in das der Geschichte, aus dem düstern Schreine eines wundersüchtigen Glaubens in den sonnenhellen Kreis uralter volksthümlichen Literaturen geführt werden." Moest dat waarlijk nog geschieden? Hadden de theologen tot heden toe die historische behandeling geheel en al verzuimd? Op die vragen geeft het „Vorwort" geen antwoord, want het behelst verder slechts eenige *loci communes* over bijgeloof en scepticisme. Wij nemen dus het boek zelf ter hand. Al ras wordt ons duidelijk, waarom de S. reeds in zijne voorrede de Israëlietische literatuur herhaaldelijk en met nadruk „uralt" genoemd heeft. Het blijkt nl. dat dit epitheton althans op een deel van die literatuur volkomen past. De eerste elf hoofdstukken van Genesis vormen „das Buch der Urgeschichten"; ze zijn geschreven gedurende de aartsvaderlijke periode, tusschen 2000 en 1710 v. Chr. „Das Buch der Väter", anders gezegd Gen. XII—L, dagteekent uit den tijd van Israëls verblijf in Egypte, 1710 tot 1495 v. Chr. Bovendien is toen nog „het boek der heilige oorlogen" (verg. Num. XXI: 14) ontstaan. Ex. I—XII, de geschiedenis van het verblijf in Egypte, is te boek gesteld tusschen 1495 en 1415 v. Chr., onder Mozes en Jozua derhalve. Tevens werd toen een begin gemaakt met de opteekening der biographieën van Mozes en Jozua van hunne redevoeringen en van de voornaamste wetten. Doch eerst, gedurende de Richterenperiode, van 1415 tot 1075 v. Chr., werd dit alles in den vorm gebracht, waarin wij het in den Pentateuch en het boek Jozua thans nog bezitten. Ja, ook het boek Richteren, met het vervolg in I Sam. I—XII, was, wat zijne hoofdbestanddeelen betreft, bij de vestiging van de koninklijke macht, 1075 v. Chr., voorhanden. Verder reikt dit eerste deel van Fürst's „Geschichte" niet. De hier medegedeelde resultaten zijn zeker even regelmatig als verrassend. Men bemerkt nl. terstond, dat elke volgende periode de geschiedenis van de vorige beschreven heeft, voor zooverre deze zelve daarvoor niet reeds had zorg gedragen. Wellicht meent men — indachtig aan het gelijksoortige gevoelen van Flavius Josephus (*c. Apion.* I: 8) en aan de daaruit afgeleide gevolgtrekkingen — dat het den Schrijver bij dit alles te doen is om de handhaving der volstrekte geloofwaardigheid van alle verhalen. Doch dit is het geval niet. Hij

is zeer mild in de erkenning van sagen en mythen en beschouwt en behandelt bepaaldelijk het boek Genesis ongeveer zoo als Ewald. Worden dus zijne enormiteiten niet door het doel geheiligd en gerechtvaardigd, met te meer belangstelling vragen wij dan naar de bewijzen, die daarvoor worden bijgebracht. Doch hier wacht ons eene bittere teleurstelling. Dr. Fürst bewijst niets, niets hoegenaamd. Hij is overtuigd — de Hemel weet waarom — dat Babyloniërs en Phoeniciërs reeds omstreeks 2000 v. Chr. in het bezit waren van eene vrij uitgebreide literatuur, en acht het nu niet meer dan natuurlijk, dat de Israëlieten weldra hun voorbeeld nagevolgd en zich aan het schrijven gezet hebben. Waarmede kon men gevoegelijker beginnen dan met eene cosmogonie? Zoo is dan ook geschied. Weldra zijn daaraan de sagen en mythen, die Israël bij zijne stamverwanten en naburen vond, toegevoegd. Dat dit heeft plaats gehad vóór den Mozaïschen tijd — en ziethier het eenige, wat men met den naam van een bewijs zou kunnen bestempelen — blijkt uit het universalistisch standpunt van de verhalers der „Urgeschichten" en uit het gemis van zinspelingen op Mozaïsche ideeën en gebruiken. Behoef ik te zeggen, dat dit universalisme en deze absentie van toespelingen alleen in de verbeelding van Dr. Fürst bestaan? Komt de tekst der verhalen — dien hij overigens zeer vrij interpreteert — met zijne meening al te zeer in conflict, dan bedient hij zich van een zeer gemakkelijk huismiddel: de onderstelling van jongere interpolatiën. Zoo is, om één voorbeeld te noemen, de naam Jhvh in het tweede scheppingsverhaal — ook door Fürst aan een „Ergänzer" toegekend — een toevoegsel van later tijd. Doch genoeg reeds. Ernstige discussie over zulke stellingen is even onmogelijk als overbodig. Het zijn wilde, rationalistische phantasieën, niets meer. Mocht het tweede deel der „Geschichte" — dat N. B. de rest van het O. en het geheele N. T. behandelen zal — het eerste ver overtreffen, dan zal ik mij haasten *amende honorable* te doen. Doch vooralsnog kan ik het slechts betreuren, dat Tauchnitz den auteur zijne persen heeft geleend: de keurige uitvoering van het boek zal niet verhinderen, dat het *in vicum vendentem thus et odores* verhuize.

Voor de critiek van den tekst der LXX heeft, gelijk bekend is, de voor-hieronymiaansche Latijnsche overzetting van het O. T. groote waarde. Alle nog voorhanden fragmenten verdienen te worden gedrukt. De hoogleeraar Dr. A. Vogel heeft dus een goed werk verricht met de uitgave zijner *Beiträge zur Herstellung der alten lat.*

Bibelübersetzung. Zwei handschriftliche Fragmente aus dem Buche des Ezechiël u. aus den Spruchwörtern Salomo's. (Wien, 1868; 2/3 Thaler). De fragmenten zijn Ez. XLII: 5, 6, 14; XLIV: 19—XLV: 2; XLVI: 9—23; XLVII: 2—15; Spr. II: I—IV: 23; XIX: 7—27.

Het getal der Commentaren op de boeken des O. T. is wederom gedurende de weinige maanden, die dit overzicht omvat, niet onaanzienlijk vermeerderd. *Honoris causa* mag in de eerste plaats worden vermeld: *Die Weissagungen des Propheten Ezechiel für solche die in der Schrift forschen erläutert von* E. W. Hengstenberg (Iste Hälfte; Berlin, 1867; 1 1/3 Thaler). De auteur heeft ontdekt, dat Ezechiël „recht eigentlich ein Prophet für unsere Zeit" is. Hij profeteert verder (Vorwort S. III): „Die Zeit wird nicht mehr fern seyn, in der es jeder berufstreue Pastor sich zur Lebensregel macht, täglich sein Capitel wie in dem Grundtexte des N. T. so auch in dem des A. T. zu lesen." Zal die „Lebensregel" door den Oberkirchenrath in Pruisen en geannexeerde landen worden ingevoerd? of waarop steunt anders deze voorspelling? Dit wordt ons niet medegedeeld. Doch H. weet, „dass solche lobliche Sitte eben in der Bildung begriffen ist", en acht het daarom plicht haar „entgegen zu kommen"; zijn commentaar op Ezechiël is o. a. daartoe bestemd. Behalve eene doorloopende verklaring van H. I—XXIV bevat deze eerste helft nog eene bijlage over de Cherubîm, herdruk eener verhandeling in de Evangelische Kirchenzeitung. De exegese van H. behoeft hier niet te worden gekenschetst. Laat ons hopen, dat de „berufstreue Pastoren" er veel nut uit mogen trekken.

Van een geheel anderen aard is het werk: *Der Prophet Hosea übersetzt u. erklärt von* Dr. A. Wünsche (Ie Hälfte; Leipzig, 1868; 1 1/3 Thaler). De auteur, dien wij hier voor het eerst op dit gebied ontmoeten, deelt zelf, in de voorrede, mede, waarin de eigenaardigheid van zijn werk gelegen is. 1°. De Hebreeuwsche grammatica, inzonderheid de syntaxis, wordt hier behandeld „im Lichte der arabischen Grammatik" — die de Schrijver in de school van Fleischer heeft geleerd. 2°. Doorloopend worden de Targum van Jonathan en de middeleeuwsche Joodsche uitleggers Raschi, Aben Ezra en D. Kimchi geraadpleegd, ja zelfs in hun geheel vertaald opgenomen. Dit is zeker nog al omslachtig, maar daarentegen zeer in het belang van hen, die deze geschriften niet zelven kunnen naslaan. Voorzoover ik heb kunnen nagaan heeft Dr. Wünsche zich met groote nauwgezetheid van dit gedeelte zijner taak gekweten. Of hij ons in het recht verstand van Hosea's duistere godspraken veel verder heeft gebracht,

durf ik vooralsnog niet beoordeelen. De verschijning van het 2de gedeelte zal mij gelegenheid geven om daarop terug te komen.

Met een enkel woord zij hier nog vermeld W. Engelhardt, *die Klagelieder Jeremiä* (Leipzig, 1868; 3/5 Thaler). De Klaagliederen — vooral op grond der bekende argumenten van Pareau aan Jeremia toegekend — worden hier vertaald en toegelicht. Op wetenschappelijke waarde maakt dit werkje geene aanspraak.

Tot heden heb ik geen kennis kunnen nemen van Bachmann's *Buch der Richter* (I: 1; Berlin, 1867; 1½ Thaler); van K. Kohler's *Segen Jakobs*, (Berlin, 1867; 5/6 Thaler) en van Dr. M. Friedländer, *das Hohelied übersetzt u. erklärt* (Berlin, 1867; 1/3 Thaler). Laat mij voorshands met de opgave dezer titels mogen volstaan.

Op Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine d'après les thalmuds et les autres sources rabbiniques* (Ière Partie; Paris, 1867; 12 francs), een werk dat eene meer uitvoerige behandeling alleszins verdient, vestig ik in de volgende aflevering de aandacht van den lezer.

A. K.

Dr. Ferdinand Piper, *Einleitung in die monumentale Theologie.* Gotha, Rud. Besser, *f* 8.25. Reeds in een Artikel in Herzog's Encyclopaedie heeft Piper in 1862 beproefd den naam in te voeren, dien hij ook aan dit boek gegeven heeft, en voor deze soort van theologie een plaats in den cyclus onzer wetenschap te bepleiten. Dit uitvoerig werk moet nu dienen om de monumentale theologie nader in haar eigenlijk wezen te beschrijven en uit de geschiedenis datgene bijeen te brengen wat tot hare geschiedenis geacht wordt te behooren. Verdeeling van den arbeid is zeker een krachtig hulpmiddel van alle ontwikkeling, maar wanneer men toch alleen gedeelten van andere studievakken onder nieuwe opschriften heeft te rangschikken, kan de vraag opkomen of daarmede wel veel gewonnen is. Het boek van Piper getuigt van eene rijke belezenheid, maar tot aanbeveling van zijne Monumentale Theologie ware het te wenschen, dat hij haar wat minder met allerlei literarische en historische mededeelingen had overladen.

De trage voortgang en de hooge prijs der uitgave van Pertz hebben sinds eenige jaren aanleiding gegeven tot een soortgelijke publicatie

op eenvoudiger schaal, bestemd en geschikt voor de bibliotheek van particulieren. Het is de *Bibliotheca rerum Germanicarum* van Philippus Jaffé. Daarvan waren reeds vroeger drie deelen verschenen (Monumenta Corbeiensia, Gregoiana en Moguntina, te zamen voor 13 1/3 Thaler) en ziet thans het 4de deel het licht: *Monumenta Carolina*, 4 2/3 Th. In dit deel zijn de voornaamste bescheiden bijeengebracht, die als bronnen dienen voor de geschiedenis van Karel den Groote. Vooreerst *Codicis Carolinae Epistolae.* Het papier, waarvan men zich tot in de 11de eeuw in de kanselarij te Rome voor brieven en actestukken bediende, was zoo onsterk, dat een aantal kostbare bescheiden reeds zeer spoedig verteerd waren. Om het verlies van de geheele correspondentie van Rome met zijn geslacht te voorkomen, heeft Karel de Groote in 791 al wat er nog voorhanden was op perkament laten overschrijven. Van die collectie bestaat slechts één handschrift, uit het einde der 9de eeuw, in de keizerlijke bibliotheek te Weenen. Ongelukkig heeft de afschrijver het niet van belang geacht ook de dagteekening der brieven over te nemen, zoodat men wel kan bepalen van welken paus zij afkomstig zijn, maar de juiste tijd niet altijd met zekerheid is op te geven. Bovendien heeft de Weener bibliothecaris Tengnagel, in het begin der 17de eeuw, zich veroorloofd overal het middeleeuwsch latijn in het handschrift naar zijne philologische wijsheid te verbeteren, waarvoor hij hier en daar ook het radeermes heeft aangewend. Met dat al is die Codex, met de door Jaffé daarbij gevoegde Leonis III epistolae en epist. Carolinae, een onwaardeerbare schat voor de geschiedenis, onmisbaar voor ieder, die nauwkeuriger studie wil maken van de verhouding tusschen Rome en de eerste Carolingers. — Op deze collectie volgen *Einharti epistolae.* Bij deze verzameling vindt de critiek een ander bezwaar. Zij is niet aangelegd om documenten voor de nakomelingschap te bewaren, maar om aan de jeugd modellen van literatuur te geven. Daarom zijn de namen van plaatsen en personen, als voor dat doel van geen waarde, alleen door enkele letters aangeduid en onder de stukken, die wezenlijk op Einhart betrekking hebben, zijn ook andere ingevoegd, van zeer onzekeren oorsprong. In het geheel zijn hier 71 brieven, maar daaronder nog al eenige waarvan een groot gedeelte onleesbaar is geworden en andere die weinig waarde hebben, omdat de initialen niet meer tot namen kunnen worden aangevuld. De overige stukken, door Jaffé in dit 4de deel bijeengebracht, zijn te algemeen bekend, dan dat het noodig kan zijn daarover iets tot inlichting te zeggen. Het zijn: *Einharti vita Caroli Magni* (ook gelijktijdig afzonderlijk uitgegeven voor

$^1/_4$ Th.), *Postae Saxonis vita Caroli Magni, Monachus Sangallensis de C. M.* en *Visio Caroli Magni*. De annotaties in het geheele werk zijn bijna uitsluitend van kritischen aard. Een paar goede indices komen bij het zoeken van bijzonderheden te hulp.

Johannes VI, Bischof von Meiszen, von Julius Leopold Pasig, Theol. Doct. Oberpfarrer in Schneeberg. Leipzig, Hinrich'sche Buchhandlung 1867. Th. 2.16.

Johannes VI is bisschop van Meiszen geweest van 1487—1518. Tot nog toe hebben de historieschrijvers zich weinig met hem bezig gehouden. Deze auteur tracht dat verzuim te herstellen door eene biographie, wier uitvoerigheid, naar het mij toeschijnt, niet in verhouding staat tot het betrekkelijk bekrompen materiaal, waaruit zij moest worden opgebouwd. Zoo goed als alle actestukken worden in exento in den tekst afgedrukt, ook zulke bij welke men zich gaarne met een korte inhoudsopgave zou hebben tevreden gesteld. Achtereenvolgens worden de levensomstandigheden, het wereldlijk bestuur, de geestelijke zorg van den bisschop en zijne verwikkelingen met den Hertog geschetst. Men leert hem daaruit kennen als een verlicht en welgezind prelaat, die mogelijk, als hij langer dan een half jaar getuige van Luthers hervormingswerk had mogen zijn, ook in de geschiedenis der hervorming een eervolle plaats zou hebben ingenomen.

Andreas Proles, Vikarius der Augustiner, ein Zeuge der Wahrheit kurz vor Luther. Eine Gabe zur 350 jährigen Jubelfeier der Reformation, von Heinrich Andreas Pröhle, Doctor der Theologie und Pastor zu Hornhausen bei Oschersleben. Gotha, F. A. Perthes, 1867. *f* 0.60. Andreas Proles is een bekende naam in de kerkgeschiedenis. In de meeste handboeken wordt hij vermeld onder de zoogenaamde voorloopers der hervorming. Deze nieuwe biographie bevat ook geen onbekende bijzonderheden. Haar inhoud is ontleend aan de werken van Schöttgen en Schütze, die nu reeds meer dan een eeuw oud in vergetelheid zijn geraakt. De schrijver heeft te vergeefs naar nieuwe bronnen gezocht en nu wat die oudere werken bevatten in nieuweren vorm voorgedragen.

Anecdota Brentiana. Ungedruckte Briefe und Bedenken von Johannes Brenz. Gesammelt und herausgegeben von Dr. Th. Pressel, Archidiaconus in Tübingen. Tübingen. J. J. Heckenhauer. 1868 *f* 7.60. Ter-

wijl de grootere werken van Brenz reeds door zijn zoon zijn uitgegeven, bleven zijne kleinere geschriften en brieven, op enkele uitzonderingen na, in verschillende archieven rusten. Pressel had zich voorgesteld alles te verzamelen in een Corpus epistolarum et consiliorum Joannis Brentii, maar de omvang van dat werk vergunde hem niet daarmede reeds klaar te komen tegen het nabijzijnde driehonderdjarige feest van den sterfdag des hervormers. Zoo gaat deze gedeeltelijke verzameling vooruit, bestaande uit meer dan 300 meest nog onuitgegeven documenten. Aan het werk is toegevoegd een lijst van alle tot dus ver gepubliceerde geschriften van Brenz, met aanwijzing van de plaats waar ze te vinden zijn. De groote beteekenis van Brenz in de geschiedenis der duitsche hervorming geeft aan deze collectie bijzondere en blijvende waarde.

Konrad von Heresbach und der Clevische Hof zu seiner Zeit nach neuen Quellen geschildert. Ein Beitrag zur Geschichte des Reformationszeitalters und seines Humanismus von Albrecht Wolters, Pfarrer zu Bonn. S. Lucas. Elberfeld. *f* 1.40 (280 bl.). Eene monographie die bijzondere aandacht verdient, vooreerst om al de ongedrukte bronnen die daarvoor gebruikt zijn, maar dan niet minder om het onderwerp. De houding van het hof van Kleef gedurende de drie eerste kwartalen der 16de eeuw heeft altijd den schijn gehad van eene dubbelzinnigheid, die altijd te laken zou zijn om het principieel karakter van den toen gevoerden strijd. De ziel van die politiek was de man, wiens naam in bovenstaand opschrift wordt vermeld. Veel is er reeds vroeger over hem geschreven, maar altijd bleef er iets raadselachtigs in zijn persoon en werkzaamheid. Hier wordt zijn beeld geteekend op eene wijze, die veel duisters verklaart en tevens tot eene betere waardeering van zijn streven leidt. Heresbach was humanist; maar nog in anderen zin dan waarin die naam voor vele zijner tijdgenooten, o. a. voor Erasmus, geldt. Dieper dan deze doorgedrongen in het wezen van het Christendom, zocht hij de Christelijke beginselen tot den grondslag van het geheele staatsleven te maken. Hoe scherper de kerkelijke partijen tegenover elkander begonnen te staan, des te minder kon hij besluiten zich onvoorwaardelijk aan eene van deze aan te sluiten, maar des te meer werd het zijn toeleg een vrije Christelijk-humanistische hervorming naast en boven de Luthersch-kerkelijke in het gebied, waarover zijn invloed zich uitstrekte, tot stand te brengen. Dit verklaart zoowel het mislukken zijner poging in dien tijd, als den schijn van dubbelzinnigheid die later aan zijn werk kleefde. Behalve de uitwer-

king van deze algemeene opvatting bevat het boek van Wolters een overvloed van bijzonderheden, evenzeer van belang voor de politieke geschiedenis der 16de eeuw als voor die der kerk en der literatuur. Als een bijzonderheid van het boek zelf mag genoemd worden de zeldzaam lage prijs, waarvoor men ook nog een portret van Heresbach verkrijgt.

Der Kampf der lutherischen Kirche um Luthers Lehre vom Abendmahl im Reformationszeitalter. In Zusammenhang mit der gesammten Lehrentwickeling dieser Zeit dargestelt von D. Heinrich Schmid, ord-Professor der Theologie in Erlangen. Leipzig, J. E. Hinrich'sche Buchhandlung 1868. Th. 2. De voorrede van dit werk toont, dat het den schrijver niet alleen om een wetenschappelijk onderzoek te doen is geweest, maar dat de geschiedenis tevens pro ara et focis van het Lutheranisme moet pleiten. Daarvan geen verwijt aan den auteur. Hoe kan hij zijne polemiek tegen hetgeen hem eene miskenning van het recht der belijdenissen schijnt, beter voeren dan door een vernieuwd onderzoek naar het ontstaan zijner confessie, dat hem voorkomt tevens hare apologie te zijn? De strijd over het avondmaal wordt in zijne achtereenvolgende phasen beschreven. Dat de geheele opvatting een andere is dan die van Planck en Heppe behoeft niet gezegd te worden. Maar evenals door hen zijn ook door Schmid de bronnen zelve geraadpleegd en het geheele boek schijnt met ernst en zorg bewerkt.

Otto Theleman. V. D. M. Konsistorialrath in Detmold. *Friedrich Adolf Lampe. Sein Leben und seine Theologie.* Bielefeld und Leipzig. Verlag von Velhagen & Klasing 1868. ƒ 2.50. Met groote liefde voor het onderwerp is deze monographie geschreven. Zij schetst de werkzaamheid van Lampe op de verschillende plaatsen in Duitschland en ons vaderland waar hij geleefd heeft en geeft daarna een uitvoerig overzicht van zijne theologie. De werken van Lampe zijn tegenwoordig eenigzins zeldzaam geworden en daardoor verkrijgt dat overzicht bijzondere waarde. Volgens den schrijver verdient alleen Schleiermacher op ééne lijn gesteld te worden met Lampe onder de groote mannen door de Gereformeerde Kerk van Duitschland voortgebracht.

Dr. H. A. Müller. *Die Ruinen des Klosters Hude im Groszherzogthum Oldenburg.* Mit einer Ansicht und einem Grundrisz von Kloster Hude. Bremen, C. Ed. Müller, 1867. ƒ 0.65.

Al ware het alleen om de keurige uitvoering van plaat- en druk-

werk zou dit boekje vermelding verdienen. Maar de inhoud is ook niet onbelangrijk voor de kennis der kerkelijke architectuur in de middeleeuwen.

F. A. Heinichen heeft een tweede kritische uitgave van Eusebius het licht doen zien. Het eerste nu verschenen deel bevat de Hist. Eccl. Leipzig bij Mendelssohn. *f* 5.70.

L. W. E. R.

VARIA.

Het *Journal Asiatique* van Avril-Mai 1867 (n°. 34) p. 352—94 bevat eene verhandeling van Joseph Hallévi, getiteld: *Recherches sur la langue de la redaction primitive du livre d'Enoche.* De auteur, die eene vertaling van het boek in het Hebreeuwsch gereed heeft liggen, twijfelt niet of het is oorspronkelijk in die taal geschreven.

The Westminster Review van October 1867 levert, naar aanleiding der onderzoekingen van Michel Nicolas, eene studie over *The Apostles'creed; the Quarterly Review* van dezelfde maand eene uitgebreide verhandeling over den Talmud.

Teylers Godgeleerd Genootschap. „Directeuren van Teylers stichting en leden van Teylers Godgeleerd Genootschap hebben, in hunne vergadering van den 8sten Nov. 1867, uitspraak gedaan over zes verhandelingen: twee Nederduitsche over de vraag naar *een volledig en kritisch overzicht van de werkzaamheid van* F. Chr. Baur *op theologisch gebied,* en vier verhandelingen (twee Nederduitsche, ééne Fransche en ééne Latijnsche) over de vraag naar den *oorsprong, het karakter en den invloed van het Essenisme.*

Aangaande de beide eerste antwoorden is besloten, den gouden eerepenning toe te kennen aan het eene, geteekend met het motto „*Exercendi ingenii ergo,*" waarvan bij de opening van het naambriefje gebleken is, de schrijver te zijn de heer W. Scheffer, theol. Dr. en predikant te Leiden, en aan het andere, met de spreuk: „*Es kommt nicht darauf an wie viel man glaubt*" u. s. w., een zilveren medaille toe te wijzen, op voorwaarde, dat de auteur aan den secretaris des genootschaps zijnen naam bekend make en zich bereid verklare, in zijn

opstel die veranderingen te brengen, welke naar het gevoelen van beoordeelaars noodig zijn. Aan die voorwaarde is later voldaan en heeft zich als schrijver bekend gemaakt de heer S. P. Heringa, Theol. Dr. en predikant te Zuidscharwoude.

Van de vier verhandelingen over *het Essenisme* is geene den uitgeloofden eereprijs waardig gekeurd. De eene Nederduitsche, met de zinspreuk: „*Ἐγώ εἰμι το φῶς τοῦ κόσμου*,” en de Fransche, met het motto: „*Non inferiora secutus*,” zijn geheel onvoldoende geoordeeld. De Latijnsehe, geteekend: „*Scrutamini Scripturas*,” gaf wel is waar blijken van de groote belezenheid en uitgebreide boekenkennis des auteurs, maar werd geacht, volslagen gemis aan wetenschappelijke methode en kritiek te openbaren. De andere Nederduitsche, eindelijk, met het symbolum: „*Μηδὲν ἐπιζητεῖτε Ἰουδαϊκοὺς” κτέ*,” scheen wel hier en daar veel goeds te bevatten, maar daarbij, vooral in de derde afdeeling, zoo vele geheel onbewezen en gewaagde stellingen, dat ook zij ter bekrooning niet in aanmerking komen kon.

Als nieuwe PRIJSSTOF voor het jaar 1868 wordt door het Genootschap uitgeschreven:

„Het is eene bekende zaak, dat onderscheidene geschriften der Christelijke oudheid *pseudepigrapha* zijn. Tot verklaring en billijke beoordeeling van dit verschijnsel moet op den oorsprong en het vroeger gebruik van dezen literarischen vorm worden gelet. Het Genootschap verlangt diensvolgens:

„Eene verhandeling, behelzende een historisch overzicht, eene genetische verklaring en eene waardeering uit het zedelijk oogpunt van de pseudepigraphische literatuur van den voor-Christelijken tijd.”

Wij vermelden de uitgave van *Verhalen uit den Bijbel. Naar de tegenwoordige opvatting medegedeeld aan jonge lieden door* H. G. Grosjean, 2 stukjens, Leeuwarden, Hugo Suringar. 1867. De schrijver toont zich in hoogst eenvoudigen en duidelijken stijl berekend voor de taak die hij op zich nam.

GODSDIENST EN ZEDELIJKHEID.

BEOORDEELING VAN DE GRONDSTELLINGEN DER ZOOGENAAMDE MORALE INDÉPENDANTE.

In het jongste verslag over den toestand van het zedelijke en kerkelijke leven te Berlijn komen vooral twee bijzonderheden voor, die, in samenhang met elkander, zeer onze aandacht trekken: *vooreerst* wat ons daar bericht wordt van het *godsdienstig* leven, zooals het zich naar buiten openbaart; en *dan* het verslag aangaande den *zedelijken* toestand [1]. Omtrent het eerste zegt de berichtgever: „Zoowel in onze als in de overige Diocesen worden de kerken betrekkelijk slechts weinig bezocht. Het getal der gezamenlijke kerkgangers te Berlijn op een gewonen zondag wordt op 20—30000 geschat. Is deze gissing gegrond, dan neemt van de evangelische bevolking ongeveer één van de twintig aan de openbare godsdienst deel. Die gezinnen, waarin het geregeld bezoeken van de kerk eene vaste gewoonte is, maken verreweg de minderheid uit; en zoo ook buitengewoon begaafde redenaars talrijke scharen van toehoorders trekken, toch moet 't toegegeven worden, dat er op levendige belangstelling des volks in de openbare godsdienst niet te roemen valt.” En later: „Vragen wij ten slotte, hoe het met het evangelisch christendom en het leven der gemeenten gesteld is, dan mag

---

[1]) In de *Protest. Kirchenzeit.* van 9 Nov. 1867, N. 45. G. Lisco, *Zustände des sittlichen und kirchlichen Lebens in Berlin. Vorgetragen als Bericht über die Verhälltnisse der Friedrich-Werderschen Dioecese der am 29 October dieses Jahres versammelten Kreissynode.* De aangehaalde plaatsen: S. 1042, 1046, en 1047.

men, helaas, niet ontkennen, dat duizenden van de kerk vervreemd zijn. Niet weinigen gaan haar volkomen onverschillig, ja in vijandige stemming voorbij. Zij beschouwen haar als eene instelling, bestemd om weldra van het tooneel te treden; 't is alleen de sleur der gewoonte of ook de staatswet, die hen aan eene en andere kerkelijke handeling doet deelnemen."

Dan zal het er, zullen velen misschien denken, ook met de zedelijkheid te Berlijn wel zeer treurig uitzien! — „Bij alle macht der zonde, bij alle zedebederf in kleinere en grootere kringen," zoo lezen wij iets later, „zal niemand toch ontkennen, dat het zedelijk leven der individuën buitengewoon in rijkdom toegenomen is; het familieleven heeft in reinheid en innerlijkheid, het openbare en beroepsleven in belangeloosheid en trouw veel gewonnen." Merkwaardig feit, vooral omdat 't bij nader onderzoek blijkt, dat Berlijn in dezen niet alleen staat, dat veeleer hetzelfde verschijnsel zich op vele plaatsen in Duitschland en Frankrijk herhaalt; — een bewijs dat de meening, alsof godsdienst, voorzoover als zij zich naar buiten vertoont, en zedelijkheid zich altijd in paralelle lijnen zouden bewegen, niet met de ervaring overeenstemt. Klassificeert men de departementen van Frankrijk naar den dubbelen maatstaf der belangstelling in de kerk en der zedelijkheid, zooals deze zich in het grooter of kleiner aantal van voor de wet strafbare vergrijpen afspiegelt, dan blijkt het, dat er niet minder departementen zijn, waar godsdienst en zedelijkheid zich in juist tegenovergestelde, dan waar zij zich in evenwijdige richtingen bewegen. Vooral talrijk is de klasse, in welke toenemend geloof en toenemende misdaad elkander de hand reiken, terwijl ook in onderscheiden departementen toenemend ongeloof en toenemende zedelijkheid samengaan [1]).

---

[1]) Deze klassificatie is gemaakt door den hertog d'Angeville. Volgens haar vallen de departementen in 4 categorieën. „La *première* embrasse toute la Bretagne, s'étend dans le bassin de la Loire et dans ceux du Rhône et de la Garonne; là se rencontre avec la foi un moindre degré de criminalité, une innocence relative. La *deuxième* comprend les bassins de la Seine, de l'Ain, de l'Eure, de l'Orne, et quelques départements épars; là se montre avec l'abaissement de lai foi l'abaissement de l'innocence. La *troisième* forme un seul tènement de la Nièvre, du Cher, de l'Indre et de la Creuse, qui s'arrondit par Maine-et-Loire, les Deux-Sèvres et la Dordogne; ici l'innocence va sans la foi. La *quatrième* enfin, comprend tous nos pays de montagnes: Vaucluse, Cantal, Ardèche, Puy-de-

Deze en soortgelijke feiten zijn wel in staat, het vermoeden te wekken, dat godsdienst en zedelijkheid twee verschijnselen in het menschelijk leven zijn, die onafhankelijk van elkander, hunnen eigen weg bewandelen. 't Is waar, *kerkelijkheid* is evenmin godsdienst, als onkerkelijkheid altijd een bewijs van ongodsdienstigheid is; maar zou men toch niet mogen aannemen, dat in 't algemeen de eerste een thermometer is van de laatste? Zoo ja, volgt dan uit genoemde feiten niet, dat de godsdienst al zeer weinig, zoo zelfs eenige waarde heeft voor het zedelijk leven? En is deze gevolgtrekking juist, dan immers moet der godsdienst zelve, hoe eerder zoo beter, het gestreng rechtvaardige vonnis treffen, dat eens de Dooper over eene harer ontaarde gestalten uitsprak: „Iedere boom, die vruchteloos zijne plaats beslaat, worde uitgehouwen en in het vuur geworpen!"

Dit laatste zal wel geen verstandig mensch kunnen ontkennen

Dome, Calvados, Doubs, etc.; ici la foi et le crime se donnent la main." *Principes de la morale, leur caractère rationnel et universel, leur application. Ouvrage couronné par l'Institut (Académie des sciences morales et politiques)*, — par J. Tissot, Prof. de Philos., etc. Paris 1866, p, 500, 501. De geleerde schrijver is een ijverig verdediger van de onafhankelijkheid der zedeleer van de godsdienst, aan welke hij evenwel hooge waarde toekent. Tot de verdedigers der *morale indépendante* behoort hij niet; hij erkent, dat atheïsme en pantheïsme, enz. alle moraal onmogelijk maken. Wij laten hier eene opgave van de opschriften der laatste §§ van zijn werk volgen: *La morale considérée par rapport aux croyances religieuses; elle en est indépendante comme doctrine. — La morale, la moralité même, est indépendante, quant à son essence, des croyances religieuses, parce qu'elle est naturelle.. — Il est des croyances religieuses qui sont funestes à la morale. — Les croyances les plus propres à fausser la morale n'ont pas toujours eu cet effet. — Il n'est pas sans danger de rendre la morale trop dépendante des plus saines croyances religieuses. — La diversité des religions étant inévitable, c'est une raison de plus d'en rendre la morale indépendante. — La dépendance de la morale à l'égard des religions positives a été une source de crimes et de calamités — L'athéisme lui-même, s'il etait possible, serait moins à craindre que le fanatisme.* Onder deze rubrieken kan men alles rangschikken, wat ook de overige verdedigers der godsdienstlooze zedeleer in 't midden brengen, gelijk dan ook Tissot al het wezenlijk of schijnbaar belangrijke te dezer zake in zijn pleidooi refereert. Op de boven aangehaalde plaats bericht hij nog: „En Suisse, on voit aux deux premiers rangs de la criminalité Fribourg le catholique, et Zurich le protestant; aux derniers rangs, Argovie et Saint-Gall, cantons mixtes, cantons de tolérance et de rivalité dans le bien." Niet de godsdienst, maar de partijschap der confessiën werkt hier het goede, en men is „dans le faux en accordant aux croyances de telle ou telle communion une influence morale constante et propre."

Maar dan ook ligt het doemvonnis over alle godsdienst opgesloten in de stelling der zoogenaamde *morale indépendante*, der onafhankelijke zedeleer, eene stelling, die niet alleen door vele van de scherpzinnigste denkers van onzen tijd, vooral in Frankrijk, ijverig verdedigd wordt, maar die ook bij vele geesten van den tweeden en derden rang, en bij nog veel meer geesten zonder eenigen rang grooten bijval vindt. In hare consequentie komt deze stelling hierop neêr, dat de zedelijkheid, wel verre van den steun der godsdienst (of der wijsbegeerte) te behoeven, geheel op eigen voeten staat, en dat het voor de algemeene en bijzondere zedelijkheid onverschillig is, of men gelooft aan een alwetenden en heiligen God en na den dood een tweede leven verwacht, dan of men al het bovenzinnelijke naar het rijk der fabelen verwijst en aanneemt, dat wij sterven evenals de dieren sterven. Terwijl de meest gematigden nog erkennen, dat de godsdienst van eenig belang is voor de lager ontwikkelde volksklassen, zoo meenen de overigen, dat hare voordeelen niet tegen hare nadeelen opwegen, en dat zelfs de godsdienst der volksklassen, zoo zij zich tot beteugeling van het kwade gebruiken laat, evenzeer een magtige hefboom is in de handen van heerschzuchtige priesters en tyrannen, die den gevaarlijken hartstocht van het fanatisme in beweging weten te brengen. Wel is niet alle godsdienst fanatisme, maar bij onontwikkelden slaat opgewekte godsdienstijver onvermijdelijk daartoe over [1]).

---

[1]) Sedert 6 Aug. 1865 komt er te Parijs een weekblad uit onder den titel *La morale indépendante*. Het bestrijdt de afhankelijkheid der zedelijke ideeën en beweegredenen zoowel van de godsdienst, als van de wijsbegeerte. Dit laatste heeft eigenlijk geen zin. Er is niets reëels, dat van de wijsbegeerte afhangt, die zelve slechts het reëele zoekt te begrijpen, en tot den dieperen grond daarvan door te dringen. Afgezien van de realia, is de wijsbegeerte een louter formeele wetenschap, de wetenschap van het weten. De aanhangers van de *morale indépendante* beweren, dat zij aan alle mogelijke godsdienstige en wijsgeerige conceptiën een diepen, volkomen gelijken eerbied toedragen, wat voor iederen nadenkende wil zeggen, dat zij ze beschouwen als hersenschimmen of illusiën, in welker zoet genot zij niemand willen storen. In de *Bibliothèque universelle et revue suisse* (Nouvelle période, Tome XXVII. N°. 108. 25 Dec. 1866) komt eene verhandeling van Ernest Naville voor, aan de bestrijding der stellingen van dit weekblad gewijd. Zijn slotwoord (p. 542) is de volkomene en volledige wederlegging van de onzinnige stelling, dat 's menschen zedelijke bewustheid en zedelijk leven in niet den minsten samenhang zouden staan met zijne godsdienstige en wijsgeerige denkbeelden: „Vouloir séparer la morale de la religion et de la philosophie, c'est vouloir, au fond,

Godsdienst en zedelijkheid behooren beide tot het geestesleven. Men moet inderdaad diepe studiën over het geestesleven hebben gemaakt, om zelfs de plaats te bepalen, die daarin door de godsdienst en door de zedelijke gezindheid ingenomen wordt; en dit zal toch wel een eerste vereischte zijn, om er over te kunnen oordeelen, of en op welke wijze de eene met de andere samenhangt, dan of er misschien in 't geheel zulk een samenhang niet bestaat. Men zou er zich derhalve met recht over mogen verbazen, dat zoo velen, die zich met diepere zielkundige studiën volstrekt niet bezig houden, toch beslist tegen de oude, traditioneele leer omtrent de hooge zedelijke beteekenis der godsdienst, en vóór de leer der godsdienstlooze zedelijkheid partij kiezen, indien men niet bij ervaring geleerd had, dat de vlag van beroemde en gevierde namen allicht de meest verdachte ladingen dekt, zoo zelfs, dat men zich van de moeite, om ernstig en nauwgezet te onderzoeken, ontslagen rekent. Juist deze zeer gewone onderstelling dat, hetgeen mannen van erkende geleerdheid of genialiteit verdedigen, wel op scherp en rijp oordeel en op diep inzicht zal rusten, is een der meest betreurenswaardige vooroordeelen, die den vooruitgang der waar-

séparer la conscience de la pensée et du coeur de l'homme." De *morale indépendante* is eene dochter van het positivisme, welks voorstanders in naïeven ernst gelooven, dat de godsdienstige geloofsovertuigingen alleen nog bestaan „bij lagere volksklassen, die weinig of geen opvoeding genoten hebben, en in sommige landen van ondergeschikte beteekenis." Naville gaat in zijne bestrijding uit van de onderstelling, dat hetgeen de adepten der *morale indépendante* omtrent hunnen eerbied voor alle mogelijke godsdienstige en wijsgeerige ideeën verklaren, ernstig gemeend is; dit aangenomen, dan is zijn betoog klemmend, dat „leur doctrine est contraire au sens commun de l'humanité, à l'histoire, à la raison philosophique." Maar daar deze onderstelling niet juist is, zoo bezit een goed deel van zijn betoog voor hen weinig of geen kracht. Zij toch, eerbiedigen al de godsdienstige en wijsgeerige conceptiën alleen onder de bepaalde voorwaarde, dat men ze voor beminnenswaardige en verhevene droomerijen houde. Eén der grondstellingen van het positivisme toch is deze, dat de vooruitgang der zedelijkheid gelijken tred houdt met den teruggang van het godsdienstig geloof. (Littré, *Auguste Comte et la phil. posit.* p. 215–218). „L'influence des idées religieuses constitue le principal obstacle aux grands projets de l'intelligence humaine et aux perfectionnements généraux de l'organisation sociale;" zegt Auguste Comte (Littré, p. 194). Een beknopt verslag van Naville's veelszins voortreffelijke studie komt voor in het *Volksblad* van 21 Febr. 1867. N⁰. 8. Wij letten in ons betoog vooral op de in de meer wetenschappelijke werken dier mannen aangevoerde gronden voor de onafhankelijke zedeleer.

heid op de jammerlijkste wijze belemmeren. Het zou eene interessante en praktisch zeer gewigtige studie zijn, als men historisch in het licht wilde stellen, hoe vele en grove dwalingen zich lang, somtijds eeuwen achtereen, hebben weten te handhaven, omdat zij vastgeknoopt waren aan beroemde of gevierde namen [1]). Men schijnt namelijk niet te begrijpen, dat iemand in sommige opzichten geestelijk zeer hoog kan staan, terwijl hij toch in andere hoogst oppervlakkig oordeelt; ja bij diegenen, die niet tot de genieën van den eersten rang behooren, zal dit zelfs meer regel dan uitzondering zijn, indien zij zich niet genoeg weten te beheerschen om het *ne sutor ultra crepidam* gestreng in acht te houden [2]). Wie de juistheid van deze opmerking toestemt, zal mij niet terstond van hardheid en onbillijkheid beschuldigen wanneer ik de verdedigers der godsdienstlooze zedeleer, welke beroemde namen zij dragen mogen, aanklaag van jammerlijke en onvergeeflijke oppervlakkigheid ten aanzien van alle vragen, die 's menschen hooger geestelijk leven, en bijgevolg ook de godsdienst en zedelijkheid betreffen; ook zal ik mij bij hem niet behoeven te zuiveren van de verdenking, alsof ik voor hunne verdiensten in andere opzichten blind zijn, ze niet op den rechten prijs stellen zou.

Eerst en vooral beroepen de verdedigers der *morale indépendante* zich op hetgeen geschiedenis en ervaring getuigen, dat namelijk regtschapenheid en gemoedsadel voor 't minst even goed bij hen, die buiten de godsdienst staan, als bij de geloovigen

---

[1]) Seneca, *Ep.* 114, 16: „Haec vitia unus aliquis inducit, sub quo tunc eloquentia est: ceteri imitantur et alter alteri tradunt." Men kan in plaats van *eloquentia* stellen wat men wil, en het blijft even waar, namelijk als iemand opgang bij het publiek maakt . . . . „und jedermann glaubte," zegt Goethe in *Aus m. Leben*, „er dürfe eben so melancholisch sein als der Prinz von Dänemark, ob er gleich keinen Geist gesehn und keinen königlichen Vater zu rächen hatte." Plutarchus bespot dit meermalen, als hij spreekt van hen, die Plato's bochel en Aristoteles' stotteren nabootsen. *Hoe de jongeling de dichters lezen moet*, c. 7.

[2]) „Es erschien mir immer merkwürdig, wo ich Gelegenheit hatte es zu beobachten, wie bei Menschen, die bestimmt sind, ganz Ungewöhnliches in einer Richtung zu leisten, sich ihre Anlage bis in die feinsten Fäden ihres Gegenstandes ausspricht und zu ihm hindrängt, während sie im Andern bis zum Kindlichen unwissend bleiben können." *Ein Nachsommer* von Adolf Stifter. Hij bewijst deze stelling met de frappantste voorbeelden.

worden gevonden, terwijl het niet te ontkennen is, dat velen, die zich door godsdienstijver onderscheiden, op de weegschaal der zedelijkheid gewogen, te licht bevonden worden, om niet eens te spreken van het zeer gewoon verschijnsel, dat de geloovigen veel meer waarde hechten aan specifiek godsdienstige verrichtingen dan aan gestreng zedelijk leven, verrichtingen, die vaak door eene gezonde zedeleer worden veroordeeld. Vooral zal de godsdienst, al predikt zij liefde, doorgaans nadeelig op de liefde en de verdraagzaamheid werken, gelijk dan ook het *odium theologicum*, de *haine de prêtre*, spreekwoordelijk zijn geworden. Men plaatse vrij de helden van Griekenland en Rome nevens de heiligen der kerk of de derwischen van den Islam, de Herculessen, Theseussen, de idealen der oude wereld, of de historische helden des geestes en der daad, waarin zij zoo rijk was, nevens de heiligen-idealen der christenen, hunne Antoniussen, Dominicussen, Franciscussen, en de eersten hebben voorwaar de vergelijking met de laatsten niet te schroomen! Daár weldoeners der menschheid, die het land van wilde dieren zuiveren, tyrannen onttroonen, de onschuld verdedigen, voor het vaderland sterven; hìer heiligen, levende in gestreng vasten, in zelfkastijding, vluchtende in de eenzaamheid om te bidden en te peinzen, slaafsch aan menschelijk gezag zich onderwerpend: — durft gij u onvoorwaardelijk voor de laatsten, en tegen de eersten verklaren? Men roemt op de voorbeelden van deugd, die de christelijke kerk heeft aan te wijzen; maar men vergeet te vragen, of de eer daarvan wel aan de christelijke godsdienst toekomt. Of had misschien Cimon de Athener zijnen milden, liefdevollen geest, had Aristides zijne onkreukbare rechtvaardigheid, had Fabricius zijne belangeloosheid, had Scipio zijne ingetogenheid, had Camillus zijne vergevensgezindheid, had Socrates zijn adel van geest, had Plato zijn verheven gemoedszin, had Aristoteles zijne zedelijke grootheid, aan het evangelie te danken? Als Epictétus en Marcus Aurelius Antoninus christenen waren geweest: o, hoe zouden priester en leek in hunnen lof hebben gewedijverd! want weinigen gewis stonden in rechtschapenheid en menschenliefde met deze mannen, ongeloovigen, 't is zoo! gelijk. Kan men verder een voorbeeld van eene meer reine belangelooze zedelijkheid dan die van Spinoza noemen onder al de velen, die hem als atheïst verachtten? 't Is waar, de groote mannen, waarop de christenheid roemt, hebben zich niet ontzien,

al die edelen te verguizen; Augustinus heeft hunne schoonste deugden *blinkende zonden* genoemd; Luther nam aan, dat men al wat er schoons en edels van hunne daden bericht wordt, uit huichelarij of de laagste beginselen moest verklaren; Melanchthon hield de roemvolle deugden van Cato voor even afschuwelijke zonden, der eeuwige verdoemenis even waardig, als de gruwzame misdaden van Nero. Maar wat deed hen zoo oordeelen? hun liefdeloos gemoed? Wie dat zeide, zou hen lasteren. Neen, 't was alleen hun godsdienstig geloof! Thans, 't is zoo, vinden zulke liefdelooze en onzinnige oordeelen geen verstandigen verdediger meer, dank zij — niet de geloofsleer — maar de humane ontwikkeling van de negentiende eeuw. De geloofsleer met haar *Religio possidet veritatem* [6]) kent geene verdraagzaamheid.

't Is een zeer gewone (of ook zeer humane?) handelwijze der bestrijders van de godsdienst, om uit de geschriften van mannen, als Augustinus, Luther, Melanchthon en anderen, die een rijkdom van de voortreffelijkste gedachten bevatten, enkele harde gezegden te lichten, waarvan men hun zeker geen zoo scherp verwijt maken zou, als men het gezegde: „Tout comprendre, c'est tout pardonner;" zoo vaak te onpas gebruikt, hier toepassen wilde, waar het volkomen geldt. Men vergeet bovendien nevens dit hun vonnis over de deugden der ouden de schoone lofspraken daarop te plaatsen, die ook in hunne schriften voorkomen; menigmaal stellen zij hen den christenen ten voorbeelde. Men mag zich wel tienmaal bedenken, eer men door aanhaling van losse gezegden, tot welke de dogmatische consequentie hen noode en à-contrecoeur bracht, een vlek te werpen op de nagegedachtenis van mannen, van wie wij zeggen mogen, wat Fleury van Augustinus zegt: „Qui ne l'admire pas, ne lui ôte rien; mais il se fait tort à soi-même."

Al terstond geven wij gewonnen, dat er in de appreciatie der feiten, waarop de verdedigers der morale indépendante zich beroepen, veel waars is, zoolang als men godsdienst met supranaturalisme verwart, of godsdienstig geloof opvat als geloof aan eene onfeilbare, van Gods wege bekend gemaakte waarheid. Dan toch is alle verdraagzaamheid inconsequentie, ontrouw. „La persécution," zegt Edm. Scherer te recht, „est la consequence

---

[6]) De bekende spreuk van den mysticus Picus van Mirandola: „Philosophia quaerit, theologia invenit, religio possidet veritatem."

naturelle de toute religion, qui considère une croyance comme obligatoire et attache le salut à une orthodoxie quelconque." Het gronddogma der onverdraagzaamheid is dit, dat er dogmen zijn. De verdraagzaamheid is niet in de kerk geboren; vrijdenkers als Locke, Bayle, en vooral Voltaire waren hare apostelen. De rechtzinnige, die *oprecht* verdraagzaam is, is apostaat van de rechtzinnigheid. Wie overtuigd is, dat er in de zedelijke wereld geenszins een systeem van uitgemaakte dogmen bestaat, waarvan de verwerping niemand vrijstaat, maar dat alle geloofsovertuigingen een subjectief karakter dragen, staat tegenover alle kerkelijke rechtzinnigheid en supranaturalisme; en toch zonder die overtuiging is verdraagzaamheid òf lauwheid, òf verraad, òf eindelijk eene concessie *du bout des lèvres* [1]). IJdel is de onderscheiding, door de rechtzinnigen gemaakt tusschen het geloof en zijn belijder, alsof men tegenover den laatsten verdraagzaam kon zijn, „sans avoir même une ombre de tolérance pour les opinions actuelles" van ieder, die de dogmen der rechtzinnigheid loochent [2]). Tolerantie tegenover begrippen en denkbeelden bestaat nergens ter wereld, alle tolerantie heeft personen tot voorwerp; in de zaken des godsdienstigen geloofs bovenal laat de geloofsovertuiging zich niet scheiden van den persoon, die haar omhelst. De moderne richting trekt in dit stuk één lijn met de verdedigers van de *morale indépendante*, maar op andere gronden: zij heeft den waan afgelegd, alsof godsdienst uitsluitend het praerogatief van Israëlieten en Christenen zijn zou. Zij erkent dat vele der genoemde mannen, ook uit het oogpunt der godsdienst, hoog stonden, de Socratessen en Plato's zelfs zeer hoog.

Het beroep op de namen van zedelijk voortreffelijke mannen, als Spinoza en anderen, die buiten de godsdienst zullen hebben gestaan, heeft evenwel niets te beteekenen, en wel om de volgende redenen:

1°. Mocht men zich op namen beroepen, dan zouden wij, tegenover die betrekkelijk weinigen, een overgroot aantal van de schitterendste voorbeelden kunnen stellen, wier zedelijk leven op godsdienstigen gondslag rustte, en die tot grooten zegen voor

---

[1]) In *Le Temps* van 21 Oct. 1862. Overgenomen in *Le Lien*, van 30 Nov. 1862: *Foi et tolerance*.

[2]) Fréd. Monod, in de *Archives du christianisme*, van 30 Oct. 1862, eene bestrijding van Scherer.

de wereld geweest zijn; eerst en vooral zouden wij wijzen op den volmaakt Rechtvaardige. Maar wij doen dat niet, omdat:

2°. bij eene quaestie als deze, het beroep op *geïsoleerde* voorbeelden, zoowel ter eene als ter andere zijde, voor niet ontvankelijk moet worden verklaard. Van ware godsdienst geldt het woord, dat zij niet komt met uitwendig vertoon, zoodat men den godsdienstigen mensch niet altijd als met den vinger kan aanwijzen.

Ik zeg dit niet, om de deugd van mannen als Spinoza, wien ik zeer hoog stel, in verdenking te brengen, juist om de tegenovergestelde reden. Er is namelijk niets ongerijmds, nauwelijks iets raadselachtigs in de stelling, dat in het gemoed der zoodanigen, die op verstandelijke gronden het geloof aan God en aan de persoonlijke onsterfelijkheid meenen te moeten verwerpen, roerselen blijven werken, die een diep godsdienstig karakter dragen, en 't is mijne besliste overtuiging, dat dit bij al zoodanige ongeloovigen als Spinoza zonder uitzondering het geval geweest is. Waarom, dat zal later blijken.

3°. Hierbij komt nog, dat men de zedelijkheid van eenigen bijzonderen persoon nooit met juistheid kan beoordeelen, als men den invloed zijner omgevingen niet behoorlijk in rekening brengt. Sommige individuën zijn door de goede natuur toegerust met ongewoon gelukkige gaven van geest en gemoed, met natuurlijken aanleg tot diepte van gevoel en keurigheid van smaak, met een gelijkmatig temperament, of althans met zulke overheerschende neigingen, die een bolwerk zijn tegen al het lage en verachtelijke, met een zeker evenwicht in het zinnelijke, dat hen vrijwaart van den prikkel van zeer sterke zinnelijke driften. Deze voorwaarden waren in Spinoza op ongewone wijze vervuld. Men plaatse nu zoodanige bevoorrechten in een wereld, waarin zeker vele verkeerdheden een belangrijke, maar toch altijd ondergeschikte rol spelen, waarin alleen rechtschapenheid op achting, belangelooze deugd op dank en bewondering, gemoedsadel en reinheid van hart op eerbied aanspraak geven. Wie ziet niet in, dat in zulk een wereld voor die sommigen, die door de natuur zoo rijk bevoorrecht zijn, het verlangen, om achting en liefde, lof en bewondering te verwerven, gepaard met eenen natuurlijken gemoedsadel (ik denk aan 't geen Aristoteles noemt de „natuurlijke deugden"), voldoende prikkels kunnen wezen tot rechtschapenheid en zelfs tot een

leven, rijk in edele daden, ook al denken wij alle meer bijzonder godsdienstige beweegredenen bij hen weg, let wel, alles wat men gewoonlijk „godsdienstig" noemt? Maar hoe 't met ons, overige minder bevoorrechte stervelingen, wezen zou, als wij zonder God in de wereld leefden, en van den beginne af verstoken geweest waren van godsdienstige indrukken, waarvoor het kinderlijk hart zoo gevoelig is, dat is eene andere vraag. Er zijn ook bij uitzondering geniale personen, wier aanleg hen, met weinig leiding, tot eene hoogte in kunst of wetenschap doet stijgen, die wij, gewone menschen, ook met het voortreffelijkst onderwijs niet bereiken. Komt 't nu bij geen verstandig mensch op om, met een beroep op de genieën, het volstrekt onmisbare van een goed ingericht onderwijs te betwisten, dan ook mag men zich in onze quaestie allerminst op zulke zeldzame uitzonderingen beroepen.

De godsdienst is nu eenmaal een macht in de wereld, waarmede men rekenen moet, ook al stelt men zich vijandig tegenover haar. Van de feiten, die de Apologeten van godsdienst en christendom als bewijzen van het gewicht der godsdienst aanvoeren, moge zich hier en daar nog al iets laten afdingen, men moet toch wel met blindheid geslagen zijn, als men den machtigen invloed, dien zij in de geschiedenis geoefend heeft en nog oefent, wegredeneeren wil. Zoo is het zeker een grove dwaling, als men het hemelsbreed verschil in aard en levensbeschouwing, dat er tusschen de zuidelijke en noordelijke volken van Europa bestaat, uitsluitend toeschrijft aan den verschillenden invloed van Catholicisme en Protestantisme; maar dien invloed laag aanslaan, dat kan niemand, die bedenkt, hoe hemelsbreed ook in hetzelfde land de geest en levensbeschouwing der Roomschen van die der Onroomschen verschillen. Ja, ook onder de Protestanten, welk een verschil in deze opzichten tusschen de gestreng rechtzinnigen en de vrijzinnigen!

Juist dit feit, dat de onderscheiden godsdiensten vaak een zoo verschillenden, en dan veeltijds nadeeligen invloed oefenen op het leven harer belijders, wordt door de verdedigers der morale indépendante aangegrepen als een krachtig wapen tegen de godsdienst. Al geven wij eens gewonnen, zoo redeneeren zij [1]), dat, hetgeen gij de *zuivere godsdienst* noemt, nooit nadeeligen invloed

---

[1]) Alleen de meer gematigden.

kan oefenen op de zedelijkheid, ja zelfs, dat het imponeerende gezag van God, waarmede zoodanige godsdienst de zuivere zederegelen bekleedt, voor lager ontwikkelden van belang is, hoewel de zedelijkheid bij hoogere ontwikkeling den steun van het goddelijk gezag niet behoeft: wat hébt gij daarmede gewonnen? Waar is die *zuivere* godsdienst? hoe voert gij haar in? In de werkelijkheid overal felle strijd van meeningen en richtingen. **A** gelooft en aanbidt dit; **B** bestrijdt **A**, en gelooft en aanbidt andere Goden; **C** houdt **A** en **B** voor verblinden en ketters. De een aanbidt met het gelaat naar Jeruzalem, de ander met het gelaat naar Gerizim gekeerd. De een verklaart zich voor Mecca, de ander voor Golgotha. Onder de Christenen zelve, de een zweert bij Rome, de ander houdt het met Wittenberg, een derde geeft aan Genève de voorkeur, een vierde volgt eigene, toevallige inzichten. Toevallige — immers wat iemand belijdt, dat hangt het meest van toevallige levensomstandigheden en levenskringen af, en dan verder van eigenaardige, altijd subjectieve gemoedsgesteldheden; 't kan ook niet anders; want alle denkbeelden over het bovenzinnelijke, over God en eeuwigheid rusten op onzekere gronden, geen enkel daarvan laat zich gestreng bewijzen. De zoogenaamd *zuivere* godsdienst bestaat nergens, tenzij in uwe verbeelding. Tegen verbeeldingswezens te vechten, lust ons niet; zij mogen hun eigen leven leven of hun eigen dood sterven, als zij maar blijven op hun eigen terrein, in het rijk der phantasie. Wij houden ons aan de werkelijkheid, haar verleden en haar heden. Deze predikt ons, hoe onzinnig en gevaarlijk het is, de zedelijkheid afhankelijk te willen stellen van de godsdienst [1]). Dan toch wordt de zedelijkheid medegesleept in al de dwalingen, waarin de godsdienst door eene noodlottige noödzakelijkheid altijd weêr vervalt. Godsdienstijver kweekt sekte-haat, gaat licht in fanatisme over, en slaat den geest van intellectueelen en maatschappelijken vooruitgang met wantrouwenden blik gade, omdat deze niet in het gareel van de godsdienstige partijen wil loopen. Wie is het, die, naar de bittere ironie van Mephistopheles, zoo velen

.... Vernunft und Wissenschaft,
Des Menschen allerhöchste Kraft,

[1]) Dit is eene der zonderlingste uitdrukkingen, die de bedoelde schrijvers onophoudelijk bezigen; 't is alsof dat iets is, hetwelk iemand doen of niet doen kan; niemand kan de zedelijkheid van de godsdienst afhankelijk *stellen*, niemand de eene van de andere *losmaken*; alleen hierover kan men verschillen, of zij er al of niet afhankelijk van *is*.

verachten doet? 't Is de bestaande godsdienst! Wie is het, die het humanisme in zijn edelst streven zoo vaak belemmert en tegenwerkt? Immers de partij-geest, die nu eenmaal de godsdienst overal op den voet volgt! „Wij kennen haar," zoo riep eens Victor Hugo in rechtmatige verontwaardiging uit [1]), „wij kennen haar, die partij, die het onderwijs in handen nemen wil. Zoo de wetenschap in Europa reuzenschreden gedaan heeft, het was altijd in spijt van haar. Ja, in de geschiedenis van den menschelijken vooruitgang is ook hare geschiedenis opgenomen, maar zij staat daar op de keerzijde geschreven. Zij is 't, die Prinelli met roeden liet slaan, omdat hij ontkende, dat de sterren van den hemel vallen. Zevenmaal heeft zij Campanella gefolterd, omdat hij het getal der werelden oneindig groot noemde. Zij is 't, die Harvey vervolgd heeft, omdat hij den bloedsomloop heeft bewezen. Ter wille van Josua's zon heeft zij Galileï in boeien geslagen; ter wille van den heiligen Paulus wierp zij Columbus in den kerker; de wetten des hemels ontdekken, dat noemde zij goddeloosheid; eene nieuwe wereld vinden, dat was erger dan waanzin, dat was ketterij. In den naam der godsdienst heeft zij Pascal, in den naam der zedeleer heeft zij Montaigne, in beider naam Molière in den ban gedaan. Ja waarlijk, wie gij ook zijn moogt, wij zien wel door uw masker heên; reeds langen tijd komt het menschelijk geweten tegen u in opstand, en vraagt u: Wat wilt ge van mij? Gij wilt den menschelijken geest knevelen!"

't Is niet te verwonderen, dat zij, die wezenlijk geen andere godsdienst kennen, dan die van het priesterlijke Rome, die althans zich geen godsdienst kunnen denken dan die op gezag van supranatureele openbaringen rust en zonder vaststaande confessie en geordende priesterschap niet denkbaar is, de godsdienst zelve met wantrouwende oogen aanzien. Veel van hetgeen de verdedigers der *morale indépendante* tegen de godsdienst zeggen, verkrijgt voor ons eene geheel andere beteekenis, als wij ons herinneren, dat hun daarbij het beeld der godsdienst van het, bovendien nog verkeerd begrepen, Catholicisme voor oogen stond, gelijk dit inderdaad met de meesten hunner het geval is; wat buiten de Catholieke kerk ligt, en althans als het zich losgemaakt heeft van

---

[1]) Woorden uit de redevoering van V. H., den 15 Jan. 1850 in de Assemblée nationale tegen de voorgestelde wet op het onderwijs uitgesproken.

de banden der Protestantsche orthodoxie, dat ligt voor hen buiten de godsdienst zelve. Het kan ons dan ook niet bevreemden, als Tissot (a. w. p. 6) erkent, dat, hoewel de zedeleer onafhankelijk is van het godsdienstig geloof, toch de zedelijkheid zelve in gezonde godsdienstige overtuigingen een steun vindt, dien zij zonder deze missen moet. Maar zelfs de ontzettende gruwelen van het fanatisme, die men als aanklagers der godsdienst laat optreden, pleiten voor de macht, die de godsdienst in 's menschen gemoed bezit, en wij kennen deze algemeene wet, dat hoe hooger iets staat en hoe meer beteekenis het heeft, het ook, bij ontaarding of misbruik, te verderfelijker moet werken. Verstand, scherpzinnigheid, kennis: heerlijke dingen, maar gevaarlijke wapenen in den dienst der boosheid![1]) Wij weten ook dit, dat al die beginselen des kwaads, die in den naam der godsdienst optreden, inderdaad vijandig tegenover alle ware godsdienst staan, gelijk zij lijnrecht in tegenspraak zijn met den reinen en liefdevollen geest van Jezus. Het kost ons geen offer, toe te stemmen, wat wij zelve als van de daken prediken, dat die zoogenaamde godsdienst, die te onrecht voor Godsdienst doorgaat, die engel des Satans, die zich vermomt als een engel des lichts [2]), de beginselen der zedelijkheid ondermijnt. Maar vrijmoedig dagen wij ieder uit, om ook maar één enkel voorbeeld te noemen van een mensch, die zich door datgene, wat wezenlijk *godsdienst* is, tot eenige onzedelijkheid heeft laten vervoeren!

Men noemt „de zuivere godsdienst" eene utopie; en ook wij verwachten in deze onvolmaakte wereld de volmaaktheid niet, al zijn wij ten volle verzekerd, zoowel dat de waarheid eenmaal zegevieren moet, als dat deze zegepraal niet anders dan langs den weg van veel worstelen en strijden, van vele afdwalingen en zonden, verkregen worden kan. Doch, ook afgezien van dit ons onwrikbaar geloof aan de eindelijke zegepraal der godsdienstige waarheid, mogen wij ons niet zonder reden verbazen over de oppervlakkigheid, van hem, die aan den nimmer eindigenden strijd over godsdienstige meeningen een wapen tegen de godsdienst zelve ontleent, niet bedenkende, dat men naar dezen maatstaf even goed het staatswezen, de rechtsbedeeling, geheel de maatschappelijke orde, de staatshuishoudkunde, de aesthetiek, ja de

---

[1]) Voortreffelijk aangetoond door Aristoteles.

[2]) 2 Cor. 11 : 14, 15.

moraal zelve zou kunnen bestrijden. De verkeerdheden van het staatswezen, enz. behooren niet tot het staatswezen zelf, wel tot een gebrekkigen, wellicht verderfelijken verschijningsvorm daarvan; zij zijn met de idee van het staatswezen in tegenspraak. Daarom ook mag niemand eene geheel ontaarde en misvormde godsdienst, die den naam van godsdienst niet meer verdient, als een verschijningsvorm der godsdienst zelve beschouwen. In het Heidendom is zeker godsdienst, ware godsdienst: maar noemt gij ook dit godsdienst, als vele heidenen, gelijk ons bericht wordt, zich tot rechtvaardiging van hun wangedrag beriepen op het voorbeeld der Goden, aan welken het bijgeloof vele wanbedrijven toeschreef? De opgravingen van Pompeji vertoonen ons een beeld van de meest verdierlijkte zedeloosheid [1]); omdat men nu daaraan nog een zekere godsdienstige kleur gaf, omdat zij inderdaad in samenhang gebracht werd met godsdienstige wanbegrippen, zult gij die misdaden daarom aan de godsdienst wijten? Komen de gruwelen, ook in de Christelijke kerk in den naam der godsdienst gepleegd, voor hare rekening? Verdedigers van de *morale indépendante!* tweeërlei weegschaal is ook voor de vierschaar van uwe moraal een gruwel. Zoo erkent dan ook, dat de godsdienst zelve aan dat alles even weinig schuld heeft, als de aesthetiek aan den rococo-stijl, als de scheikunde aan de alchimisterij, als de staathuishoudkunde aan het communisme. Al die verkeerdheden die het gevolg van bijgeloof, onverstand, fanatisme en vooroordeel zijn, ze liggen buiten de godsdienst, al is geene der positieve godsdiensten daarvan volkomen zuiver, en in dezen zin, maar ook alleen in dezen, maken wij Schiller's woord tot het onze (*Mein Glaube*):

Welche Religion ich bekenne? Keine von allen
Die du mir nennst. — Und warum keine? — Aus Religion!

---

[1]) Wij lezen in de *Augsb. allgem. Zeitung*, 1864. N°. 2. Beilage, S. 26, 27 onder het opschrift: *Neuester Zustand der Ausgrabungen von Pompeji*, onder andere: „Aber diese ewigen „Phallusse" in mannigfaltigstem Genre von $^1/_2$ Zoll bis 3 Fuss Höhe auf dem Strassenpflaster, über den Thoren, an den Wänden, auf allen Gefässen und Utensilien von Erz, Thon und Farbe — diese nicht endenden Priape, dieser ganze grässliche heidnische Quark von Sodom und Gomorrha — man geräth dadurch wirklich auf theologische Erklärungen der Weltgeschichte — man wagt fast unter Schaudern zu bekennen, dass es hohe Zeit war diese Gräuel zu bedecken mit dem schrecklichen Werk des Vulcans, mit dem Mantel des reinen Christenthums. Denn — man wird uns hier hoffentlich keiner puritanischen Pruderie fähig halten — wenn das so in einer römischen Landstadt aussah, wie mag es erst in Rom selbst gewesen sein, oder gar auf den hohen Schulen der Lüderlichkeit, in Korinth und Alexandriën!"

Inderdaad, tegenover al de voorbeelden van zedelijken adel bij enkele individuën, die buiten het godsdienstig geloof stonden, verliest het feit niets van zijne beteekenis, dat de diepstdenkende staatsmannen van vroeger en later tijd ten laatste altijd tot de erkentenis gekomen zijn, dat godsdienst de grondslag van de orde en het welzijn in staat en maatschappij is, gelijk ook de geschiedenis getuigt, dat overal waar — ik zeg niet: onkerkelijkheid, afkeer van eene van staatswege gehandhaafde orthodoxie, zooals te Berlijn — maar waar ongodsdienstigheid en ongeloof veld winnen, ook de zedeloosheid in grover of fijner vormen hand over hand toeneemt [1]). Zelfs in zeer gebrekkige vormen, in weerwil van zeer grove gebreken die haar aankleven, is godsdienst oneindig beter dan godsdienstloosheid, is godsdienst voor de hoogste praktische belangen onmisbaar, en wij maken het bekende woord van Voltaire tot het onze: „Il est infinement plus utile d'avoir une religion, même mauvaise, que de n'en avoir point du tout." Dit is zeker nog eene zeer laag gestemde opvatting van de waarde der godsdienst; maar onwaar is zij toch niet, en zij neemt een hoogere vlucht, als wij letten op de beteekenis der godsdienst in de geschiedenis der volken. Wie de geschiedenis, met Augustinus, een LIED noemt, een epos, waarvan God de dichter is, vergete niet, dat zij dit eerst en vooral aan de godsdienst te danken heeft. Goethe had opgemerkt, dat „alle tijdperken in de geschiedenis, waarin het geloof, onder welken vorm dan ook, heerschappij voert, schitterend, hartverheffend en vruchtbaar voor tijdgenoot en nazaat waren," terwijl daarentegen „alle tijdperken, in welke het ongeloof zich op eene erbarmelijke zegepaal mocht beroemen, ook al straalden zij voor een oogenblik in een schijn van glans, voor het nageslacht verdwenen zijn, omdat niemand zich ernstig met het nuttelooze en onvruchtbare bezig houden wil." Deze opmerking is door de wereldgeschiedenis zelve beproefd, en nog nooit door eenig tijdperk gelogenstraft, zoodat hij met recht „den strijd tusschen ongeloof en geloof het eigenlijke, eenige en diepste thema van de geschiedenis der wereld en der menschen" mocht noemen, „aan hetwelk alle overige ondergeschikt zijn." [2])

---

[1]) Merkwaardig, dat wij hier ons op *La morale indépendante* zelve kunnen beroepen, als die, om haar streven te rechtvaardigen, onder andere dit aanvoert: Les moeurs se corrompent, les caractères s'abaissent. Verg. Naville, t a. pl., p. 484

[2]) Goethe, *Israel in der Wüste.*

Men spreekt van het zich zelf genoegzame der deugd, men gebruikt vaak de vrij zinnelooze phrase: „de deugd beminnen om haar zelfs wil;" alsof men ooit abstractiën, adjectieven! — want ook de deugd is logisch een *adjectivum* — beminnen kon [1]. Maar al dergelijke theorieën missen alle kracht en waarde, wanneer men van den reinsten prikkel der deugd de spits afbreekt, die geene andere dan de godsdienst is. Dit erkent ook Renan [2] in zijn bekend, van frivoliteit niet vrij te pleiten, gezegde: „Het woord God," zegt hij, „heeft nu eenmaal de achting en den eerbied der menschheid verworven; het kan zich op een eeuwenoud bestaan beroemen, en het is voor de poëzij, ja in het spraakgebruik onmisbaar. Zeg den eenvoudige, dat hij leven moet bij het verlangend streven naar het ware, het schoone, het goede: deze woorden hebben voor hem geenen zin. Maar zeg hem, dat hij God beminnen moet, hem niet beleedigen of lasteren mag, en hij zal u volkomen goed begrijpen. God, Voorzienigheid, Onsterfelijkheid — zietdaar zoo vele goede oude woorden, een weinig grof misschien, en die de wijsbegeerte in steeds fijner zin zal vertolken, maar die zij nooit met vrucht door andere zal vervangen." Zonderlinge verwarring van gedachten! wat, gelijk Renan zelf erkent, voor de hoogste belangen der menschheid, voor de bevordering van het ware en schoone en goede onmisbaar is, wat hierin nooit door iets anders vervangen kan worden, dat zal niets anders of meer zijn dan een vocabulaire van goede oude woorden! En in welken zin onmisbaar? Alleen als een code-pénal tot voorkoming van misdaden? Ik geloof, dat men deze beteekenis der godsdienst voor lager ontwikkelden gewoonlijk veel te hoog aanslaat. Maar wat de ervaring ons leert, is dit, dat het godsdienstig geloof vaak het eenige, altijd het beste middel is, om in nog weinig gevormde gemoederen (en waarlijk niet in deze alleen!) hoogere aandoeningen te wekken; wat de ervaring ons leert, is dit, dat godsdienstig gevoel bij kinderen en weinig ontwikkelden het natuurlijk aansluitingspunt is voor alle andere edele, rein menschelijke gevoelens. Wel een onwederlegbaar bewijs, dat er eene innige, natuurlijke ver-

---

[1]) Uitvoeriger ontwikkeling van deze gedachte in mijne verhandeling over *Het nuttigheidsbeginsel, als richtsnoer van het zedelijk oordeel.* Beoordeeling van John Stuart Mill's *Utilitarianism.* in *De Gids,* van 1865, I. bl. 274 vg.

[2]) *Études d' histoire religieuse,* p. 419.

wantschap van het menschelijk hart met het gelooven in en liefhebben van God moet bestaan.

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken;
Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken? [1])

Het is voor mij zonneklaar, dat de ontkenning der noodzakelijkheid van de godsdienst voor het zedelijke leven slechts de eerste schrede is op den weg, die met onvermijdelijke consequentie, door het atheïsme heên, tot loochening van de objectieve beteekenis der zedelijkheid zelve leidt, en dan ook weldra even onvermijdelijk eene praktische richting neemt, om met ondergraving der grondslagen van staat en maatschappij te eindigen. „Alles Spinozistische in der poetischen Production," zegt de grootste man der negentiende eeuw, „wird in der Reflexion Machiavelismus." Als dan die wetenschap, die uit een godsdienstig oogpunt nog zeer ver beneden het Spinozisme staat, het zoo bewierookte positivisme, die wetenschap, die, naar het woord van haren eersten beroemden tolk [2]), „God eervol uitgeleide doet tot over hare grenzen, met dankbetuiging voor zijne voorloopige diensten," — als zij het woord voor de toekomst heeft gesproken, dan hebben wij waarlijk zelfs geen sprank van profetischen geest van noode, om met gewisheid te voorspellen, dat de menschenwereld een tijd van ellende te gemoet gaat, en dat in de staten vrijheid en constitutionalisme plaats zullen ruimen voor tyrannie en de heerschappij van willekeur. In artikelen van mode en smaak moge Parijs de toongeefster blijven; maar als Europa met de Parijssche wijsheid begint te coquetteeren, dan kan het niet uitblijven, of het zal zich ook weldra met zeden naar het Parijssche fatsoen hebben voorzien.

Zoo is 't ons dan, mijns inziens, voldoende gebleken, dat het

---

[1]) Goethe's vertaling van een woord van Plotinus, volgens de redactie in de *Zahme Xenien, III.* In het begin van zijn *Entwurf einer Farbenlehre* zijn de tweede en derde regel zoo gewijzigd:

Wie könnten wir das Licht erblicken?
Lebt' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,

[2]) „La science reconduit Dieu avec honneur jusqu'à ses frontières, en le remerciant de ses services provisoires." Auguste Comte.

praktisch belang der menschheid niet vóór, maar zeer bepaald tegen de stelling der godsdienstlooze zedelijkheid pleit. Zien wij nu, of hare verdedigers er gelukkiger in slagen, om theoretisch alle banden tusschen godsdienst en zedelijkheid te verbreken.

Is de zedelijkheid, zeggen zij, werkelijk eene dochter der godsdienst, dan moet natuurlijk de moeder de dochter in ouderdom en ontwikkeling vooruitzijn, terwijl juist het tegenovergestelde het geval is. Uit overvloedige en geloofwaardige getuigenissen van reizigers blijkt, dat bij de onbeschaafdste volken vaak de schoonste deugden heerschen, die ver boven hunne godsdienstige begrippen staan, terwijl aanraking met de christenen allerlei misdaden onder hen in zwang gebracht heeft. Toen bijv. Columbus kennis maakte met de bewoners van Haïti, stond hij opgetogen over hunnen goeden, zachten aard. „Dit volk," schrijft hij in zijn Journaal, „heeft zijne naasten lief als zich zelf; zijne woorden klinken zacht en innemend, zijn spreken gaat met een vriendelijken lach gepaard; ik verzeker uwe Majesteit, dat er in de wereld geen beter volk en geen beter land is." De Caraïben wisten niet van stelen, vóórdat zij met Europeanen in aanraking kwamen; merkten zij, dat iets verloren was, dan zeiden zij: „Daar zijn gewis christenen geweest." Voorts is het algemeen bekend, hoe buiten alle vergelijking veel hooger bij vele volken der oudheid de zedelijke denkbeelden ontwikkeld waren dan de godsdienstige. De leer van Confucius is eigenlijk niets dan zedeleer, en staat in dit opzicht betrekkelijk zeer hoog, terwijl een lager standpunt van godsdienstig geloof bijna niet denkbaar is.

Ware verder de zedelijkheid eene vrucht, aan den boom der godsdienst gegroeid, dan moest dit zeker hieruit blijken, dat het verschil in zedelijke denkbeelden juist geëvenredigd was aan dat der onderscheiden godsdiensten. Maar vergelijken wij uit dit oogpunt Israëls godsdienst en zedelijkheid met die van het Christendom, dan blijkt ons van deze verhouding niet het minste. Terwijl wet en evangelie, naar de verzekering van het Nieuwe Testament zelf, tegenover elkander staan als oude wijn en nieuwe wijn, als de oude en de nieuwe schepping, terwijl een Paulus uitroept: „Het oude is voorbijgegaan, zie! 't is alles nieuw geworden;" zoo komen niet te min alle schoonste zedelessen van het Nieuwe Testament reeds in het Oude voor. Zelfs den hoogsten regel der christelijke zedelijkheid: God lief te hebben boven

alles, en den naaste als zichzelven; heeft Jezus dien niet aan den Pentateuch ontleend?

Wat verder hebben Jezus en zijne Apostelen op zedelijk gebied geleerd, hetwelk niet ook door de Grieksche en Romeinsche wijzen, onafhankelijk van hen, gezegd is? De kerkvaders, zeer vertrouwd met de schriften dier wijzen, hebben dit zelve erkend. Zij beroepen zich tegenover de heidenen hierop, dat hunne eigene wijzen volkomen hetzelfde hadden geleerd. En inderdaad, als dezen leeren: „Hebt God lief meer dan uwe eigene ziel!" en wederom: „Gij behoort nog meer aan God te denken, dan gij adem haalt;" [1]) dan verschilt dit toch waarlijk volstrekt niet van hetgeen Jezus de slotsom van de wet en de profeten noemt. De christenen maken er doorgaans niet weinig ophef van, dat alleen het Evangelie alle wraak verbiedt en liefde tot de vijanden leert. 't Is inderdaad eene volmaakte zedeles, als Jezus leert: „Doet ook wèl aan uwe haters en aan ondankbaren, opdat gij kinderen van uwen Vader, die in de hemelen is, zijn moogt: want hij doet zijne zon opgaan over boozen en goeden, en hij regent over rechtvaardigen en onrechtvaardigen." Zelfs Strauss is van oordeel, dat eene zoo schoone, milde spreuk wel echt moet, van niemand anders dan van Jezus kan zijn. Maar ook Confucius leert tallooze malen, dat men haat met billijkheid, vergelden moet, en zijn tijdgenoot Lao-tseu vermaant, om beleedigingen door weldaden te wreken [2]). In een der Veden lezen wij: „De plicht van den rechtvaardige eischt, dat hij niet alleen vergiffenis schenkt aan zijnen moordenaar, maar hem ook nog weldoet (zegent), op het eigen oogenblik dat deze hem doodt, gelijk de sandelboom den bijl, die hem treft, welriekend maakt." In de schriften der classici komt de vermaning, om anderen te doen, wat wij wenschen dat ons geschiede, onophoudelijk voor [3]). En wat in 't bijzonder de wraak betreft, zoo herinnere men zich een tweetal uitspraken van Seneca, die waarlijk niet alléén staan: „Daar is één woord in de taal, dat wel voor rechtvaardig doorgaat, maar wezenlijk tegen alle menschelijkheid indruischt, 't is het woord *wraak;*" en wederom: „Als gij de Goden navolgt, zoo geef ook aan ondankbaren uwe weldaden; want ook over

---

[1]) Het eerste is een woord van Sextus, het andere van Epictétus.

[2]) Pauthier, *Livres sacrés de l'Orient.* p. 205.

[3]) *Het Nuttigheidsbeginsel,* t. a. pl., bl. 244.

misdadigers gaat de zon op, ook voor zeeroovers breiden zich de zeeën uit." [1]) In ernst, staan deze woorden zoo ver beneden die van Jezus, dat men, alleen uitgaande van beider zedelessen, zeggen kan: de één hunner moet het licht der wereld, de ander kan slechts een blinde heiden wezen?

Tot hetzelfde resultaat brengt ons eene vergelijking der stelselmatige of wetenschappelijke behandeling der zedeleer bij de Grieken en Romeinen en bij de christenleeraars vóór de Hervorming. De beroemde Ambrosius, in 't laatst der vierde eeuw, is de eerste, die een zedeleer in eenigszins wetenschappelijken vorm, hoewel zonder veel wetenschappelijke waarde, in het licht gaf; maar zijn werk is louter nabootsing van Cicero's boek *De officiis*, waarvan hij zelfs den titel overgenomen heeft. Natuurlijk, dat hij in bijzonderheden vaak polemisch tegenover den Romeinschen wijze staat. Dit feit nu heeft nog al eenige beteekenis; het bewijst dat de alles-vernieuwende kracht van het Christendom, waarvan men zoo hoog opgeeft, zelfs nadat het vier eeuwen lang zijnen invloed had geoefend, nog niet in staat was, eene eigene stelselmatige zedeleer te scheppen. Maar dit niet alleen; als wij afzien van den aan de bekende verdeeling der Grieksche moralisten na Plato toegevoegde tris van theologische deugden, geloof, hoop en liefde (deze laatste met name opgevat als *liefde tot God*), dan doet zich het merkwaardig verschijnsel voor, dat alle christelijke zedestelsels tot op de Hervorming blijven loopen in het gareel der Grieksch-Romeinsche behandeling van de zedeleer. Dat het in lateren tijd anders geworden is, bewijst niets; want in de jongst verloopen eeuwen hebben alle wetenschappen eene hoogere vlucht genomen, iets hetwelk niet aan den positieven invloed der meer zuivere godsdienstige denkbeelden, maar hieraan toe te schrijven is, dat de wetenschappen vrij geworden zijn van alle kerkelijke en godsdienstige banden.

Onze slotsom kan wel geen andere dan deze zijn: De geschiedenis bewijst, dat er in 't geheel zulk een samenhang tusschen godsdienst en zedelijkheid niet bestaat, die uit den aard zelven van de eene of andere voortvloeit, en dat er derhalve geenerlei gevaar voor de zedelijkheid in gelegen kan zijn, wanneer men de niet natuurlijke banden losmaakt, met welke de onder-

[1]) *De ira*, II. 32. *De beneficiis*, IV, 26.

scheiden godsdienstige confessiën de zedelijkheid aan de godsdienst hebben vastgeknoopt, dat dit veeleer slechts tot gewin voor de zedelijkheid kan strekken. De zedelijkheid rust op vastere grondslagen dan de godsdienstige overtuiging, gelijk blijkt uit het feit, dat er betrekkelijk een zeer groote overeenstemming in zedelijke denkbeelden bestaat tusschen hen, wier godsdienstige overtuigingen lijnrecht tegenover elkander staan; de zedelijkheid moet er dus noodwendig veel bij verliezen, als men haar van hare eigene en natuurlijke grondslagen afrukt, om haar te bouwen op den grondslag der godsdienst. Er ligt toch een in 't oog springende tegenspraak in de stelling, dat de overeenstemming een dochter van het verschil, of dat het meer ongewisse de grondslag van het meer zekere zou zijn. Wie deze tegenspraak inziet, erkent daarmede tevens, dat het nooit tot eenig gewenscht resultaat leiden kan, indien men de zedelijke ideeën en beweegredenen, waarvan men erkent dat zij recht en aanspraak hebben op volstrekt algemeene heerschappij, afhankelijk wil houden van het godsdienstig geloof, waarvan men evenzeer erkent, dat het in geenen enkelen van zijne bestaande vormen tot volstrekte heerschappij komen kan, dat veeleer het einde van den strijd daarover nog in de verste verte niet te voorzien is.

Ik moet er nog bijvoegen, dat de verdedigers der onafhankelijke zedeleer in de nadere bepaling van dit onafhankelijke of zelfstandige van de moraal zeer uiteenloopen. Daar zijn er toch onder de positivisten of hunne geestverwanten, die men *fatalisten* zou kunnen noemen, die bijv., met den beroemden Thomas Buckle, aan de zedelijke agentiën alle beteekenis voor de historische ontwikkeling des menschdoms ontzeggen, en allen vooruitgang uit de intellectuëele ontwikkeling afleiden, die niet slechts gelooven, dat het zedelijk leven het onfeilbaar resultaat is van de voortbrengende oorzaken, maar ook dat het eigen Ik van het individu onder die oorzaken geen stem heeft, zoodat „'s menschen karakter *voor* hem, en niet *door* hem gevormd wordt, en het voor hem nutteloos is, te wenschen dat hij anders gevormd moge worden." Zoo karakterizeert J. Stuart Mill deze uiterste linkerzijde [1]). Hij zelf en velen met hem staan het

[1]) „Le vice et la vertu sont des produits comme le vitriol et le sucre;" zegt Taine in de Inleiding op zijne *Histoire de la littérature Anglaise*. De menschelijke daden noemt hij „les tensions de sa machine."

nuttigheidsbeginsel voor en bestrijden derhalve de *volstrekte* onafhankelijkheid der zedeleer [1]). De schrijvers van de *Morale indépendante* daarentegen verdedigen het oppervlakkigste stelsel. Zij bouwen de zedelijkheid op zulk een onmiddellijk zedelijk gevoel, dat niet met het verstand en het verdere gevoel zal samenhangen, op eçn gevoel van plicht, op een oorspronkelijk geweten, dat wel meer of minder ontwikkeld zijn kan, maar dat, voor zoover als het spreekt, overal en altijd in zijne uitspraken zich zelf gelijk blijft — eene stelling, zoo oppervlakkig, dat men, bij een weinig bekendheid met de geschiedenis der moraliteit, het nauwelijks de moeite waard mag rekenen, daarover ook maar één woord te verliezen. „Il suffit, à cet égard," zegt Naville (a. pl., p. 498) met recht, „de renvoyer aux pages dans lesquelles Locke et Montaigne abusent de la vérité certaine des variations de la conscience pour conclure que la conscience n'existe pas." [2]) Volgens de *Morale indépendante* is het eenige feit, waaruit de geheele zedelijke bewustheid voortvloeit, dit: dat „de mensch zich *vrij* gevoelt." Dat hij bijgevolg zijne eigene vrijheid geëerbiedigd wil zien, maar dan ook die van anderen eerbiedigen moet, en zich aan de handhaving van dit beginsel wijdt, dat zijn volgens haar, de *drie* beginselen der moraal, die uit het *éene* beginsel, dat der *Vrijheid*, onmiddellijk voortvloeien. „La liberté maintenue pour soi renferme toute la morale de la *dignité;* la liberté respectée chez les autres renferme tous les devoirs de la *justice;* le dévouement de l'être libre au développement de la justice dans le monde renferme tous les devoirs de la *bienviellance.*" Materiëel is deze afleiding mislukt, omdat alle zedelijkheid in het wezen der zaak niet anders is dan eene betrekking der zedelijke wezens tot elkander, zoodat alle zedelijke ideeën uit de idee der *gemeenschap*, niet uit die der *individuëele vrijheid*, afgeleid moeten worden. Dat bijv. handhaving van het recht niets met *bienviellance* gemeen heeft, als wij op beider psychologischen grondslag letten, behoeft slechts gezegd te worden. Formeel heeft Naville hare onhoudbaarheid meesterlijk in het licht gesteld. „Cet échaufadage," zegt hij (a. pl., p. 505), „assez ingé-

[1]) *Utilitarianism,* by John Stuart Mill. Reprinted from Frazer's *Magazine.* Lond. 1863.

[2]) Verg. ook E. Caro, *L'idée de Dieu, et ses nouveaux critiques.* Paris, 1864, p. 109 vg.

nieux [1]), ne tient pas devant la réflexion. Si l'homme *doit* respecter sa liberté propre, ce n'est pas seulement parce qu'il est libre, mais parce qu'il a le devoir de l'être: première idée ajoutée au principe et qui ne s'en déduit pas. Si l'homme doit respecter la liberté des autres, c'est en vertu de la doctrine de l'égalité des droits: deuxième idée ajoutée au principe et qui ne s'en déduit pas. Si l'homme doit se mettre au service de la justice, se faire dans le monde un instrument de justice, c'est en vertu de la doctrine de la solidarité humaine: troisième idée ajoutée au principe et qui ne s'en déduit pas. Le fait de la liberté est la condition de la morale et ne la renferme pas; on ne l'en tire qu'en l'y ajoutant. La morale indépendante ne saurait se construire qu'ainsi, en prétendant extraire de la conscience isolée tout ce qu'elle y introduit; elle ne saurait se développer sans manifester de plus en plus le défaut de ces bases."

Wij beginnen onze bestrijding met de opmerking, dat de verdedigers der morale indépendante niet volkomen getrouw zijn in het refereeren en qualificeeren van de feiten, waarop zij zich beroepen. *Vooreerst* verzwijgen zij het feit van de verregaande ondeugden der wilde volkstammen; dit ontzenuwt het beroep op hunne deugden. Ook eischt eene juiste appreciatie, dat men niet voorbijzie, hoe de verwikkelingen der belangen en toestanden in geordende maatschappijën, gelijk zij aan de eene zijde eene oefenschool voor edele deugden zijn, zoo ook aan den anderen kant in verzoeking tot onzedelijkheden brengen, die bij wilde stammen uit den aard der zaak niet kunnen gevonden worden. Dat voorts deze volkstammen in sommige deugden de christenen (?), die het eerst zich met hen in aanraking stelden — wel te verstaan! de matrozen en soldaten van Columbus, en dan verder Europesche avonturiers! — overtreffen: wat heeft dat te beteekenen? *Ten andere:* Dat de oudste christelijke zedestelsels kopieën zijn van die der Grieken en Romeinen, is alleen waar, als men het wezenlijke van het stelsel in het *raam* of *schema* gelegen acht. Zij stellen andere beginselen op den voorgrond, en be-

---

[1]) Ik zie er niets geniaals in, vooral niet, omdat er niets nieuws in is, gelijk aan ieder, die met de stelsels der zedeleer uit de Engelsche scholen bekend is, terstond in 't oog springt. „Eere wien eere toekomt!" Voortreffelijk spreekwoord! waarvan de negatieve vormt luidt: „Geen eer aan wien ze niet toekomt."

vatten zeer veel, waarvan wij bij de oude wijzen geen zweem vinden. Wie die stelsels leest, gevoelt terstond dat *inhoud* en *schema* bij elkander niet passen. Dit feit getuigt dus alleen van eene zekere wetenschappelijke onbeholpenheid. Voor 't overige vergete men niet, dat de invloed der Aristotelische zedeleer volstrekt niet bewijst, wat men daarmede bewezen acht; want ook Aristoteles ging uit van de zuiver godsdienstige idee van een doel in de wereld; over 't geheel heeft zijn Godsbegrip veel trekken van overeenkomst met het christelijke, hoe ver het in andere opzichten daar beneden sta. *Eindelijk*, al stemmen wij toe, dat er veel waars is in hetgeen men over de voortreffelijkheid der zedelijke ideeën bij de Grieksche en Romeinsche moralisten zegt, zoo is het toch zeer overdreven, als men beweert, dat Jezus en de Apostelen volstrekt niets nieuws zouden leeren. Om er niet van te spreken, dat, hetgeen de wijzen als het toppunt eener zeldzame zedelijke volkomenheid boven de wolken verheffen (bijv., vijandsliefde), volgens het christendom iets zeer gewoons en natuurlijks is, aller schuldige plicht: zoo is er bovendien een geheele reeks van deugden, die ten deele haar ontstaan zelf dankt aan de christelijk godsdienstige bewustheid, ten deele door het christendom tot de ware ontwikkeling gebracht, of althans tot den rang verheven is, die daaraan toekomt. Ik bedoel de reeks der zachte, stille, vrouwelijke, of ook *passieve* deugden, die uit het oogpunt der *innerlijke* zedelijkheid vooral niet lager staan dan de *actieve* dengden; die deugden, waaraan wij denken als de Evangelist op Jezus het profetische woord toepast: „Hij zal niet twisten noch roepen, noch zal iemand zijne stem op de straten hooren; het gekrookte riet zal hij niet verbreken, en het rookende lemmet zal hij niet uitblusschen; [1]) namelijk ootmoedigheid, kinderlijke zin, nederigheid, zachtmoedigheid, gelatenheid, vertrouwen, en dat eigenaardig cachet der broederliefde, dat zich alleen door het adjectief: *christelijke*, qualificeeren laat. [2]) Wie zich niet imponeeren laat door eene met vlijt verzamelde bloemlezing van schoone zedelijke uitspraken der niet-christelijke oudheid, maar zich zelfstandig met de oude literatuur bekend maakt, en dan de zedelijke ideeën der Ouden, in haren samenhang, met die van het Nieuwe Testament verge-

[1]) *Matth.* 12 : 19, 20.

[2]) Vergelijk daartoe: *Theol. Tijdschrift*, I. 1867 bl. 167.

lijkt, zal wel voor goed genezen zijn van den waan, alsof het verschil van de eerste en laatste slechts onbeduidend wezen zou [1]).

De hoofdzaak in de pleitrede vóór de *morale indépendante* evenwel is het beroep op het feit, dat de ontwikkeling der zedelijke denkbeelden in de oudheid die der godsdienstige verre vooruit was, en dat er ten opzichte van de eerste de allermerkwaardigste eenstemmigheid heerscht ook bij hemelsbreed verschil van godsdienstige overtuigingen. Dit feit is volkomen waar, maar heeft ook niets bevreemdends. Het eenige, wat ons reden tot verwondering geeft, is de naïveteit der positivisten, die meenen een belangrijken slag te doen, terwijl zij vijanden bestrijden, die *alleen bestaan in hunne verbeelding*. Voor zoo veel als mij bekend is, heeft geen verstandig mensch ooit zulk eene afhankelijkheid der zedelijke ideeën van de godsdienstige geleerd, als welke zij bestrijden. Ik wist niet, dat er verschil van gevoelen tusschen de wijsgeerige denkers bestond over de vraag, òf de zedelijke ideeën aan het Godsbegrip ontleend, dan òf ze veeleer anthropopathisch op het Godsbegrip overgedragen waren; ik meende dat het laatste door geen verstandige ooit betwijfeld was. Ja, enkele onverstandige supranaturalisten uitgezonderd, die

[1]) Immanuël Kant is een ijverig verdediger van de zelfstandigheid (de autonomie) der zedelijkheid, alhoewel in anderen zin dan de morale indépendante. Toch erkent hij (*Kritik der prakt. Vernunft*, S. 462): „Die wundersame Religion des Christenthums hat in der grössten Einfalt ihres Vortrages die Philosophie mit bestimmteren und reineren Begriffe der Sittlichkeit bereichert, als diese bis dahin hätte liefern können." Hij schrijft aan Jacobi (Jacobi's *Werke*, III, S. 523): „Man kann wohl einräumen, dass, wenn das Evangelium die allgemeinen sittlichen Gesetze in ihrer ganzen Reinigkeit nicht vorher gelehrt hätte, die Vernunft bis jetzt sie nicht in solcher Vollkommenheit würde eingesehen haben." Dit laatste is eene door niets gerechtvaardigde onderstelling, maar toont toch, welke beteekenis Kant uit een zedelijk oogpunt aan het Christendom toekende. Vergelijk ook hetgeen Joh. von Müller, 1782, aan Bonnet, schreef. *WW.* XV. S. 318 vgg., aangeh. door C. E. Luthardt, *Apolog. Vorträge* Fünfte Aufl., Leipz. 1867. S. 254, 255. Ook in *Het Nuttigheidsbeginsel*, t. a. pl. I. bl. 450 heb ik gewezen op enkele plichten, die aan de Ouden onbekend waren. Men vindt vele van de schoonste uitspraken der Ouden over de zedelijkheid verzameld in het werk van M.—L. Boutteville, *La morale de l'église et la morale naturelle*. Paris, 1866. De schrijver noemt dit boek *Études critiques;* mijne groote bedenking er tegen zou zijn, dat de schrijver, bij de appreciatie der door hem gerefereerde uitspraken der Ouden, des N. T., en der christelijke schrijvers, toont geen echt historische critiek te bezitten. Verdienstelijk is het werk van J. Denis, *Histoire des théories et des idées morales de l'antiquité*. Paris 1856, II. Tom.

de zedewet aan Gods *willekeur* toeschreven, maar welker bestrijding overbodig is, omdat zij tot het verledene behooren — zoo vraag ik: Wie zelfs onder hen, die gestreng aan de leer eener bovennatuurlijke openbaring vasthouden, heeft ooit gezegd, dat wij godspraken behoeven, om ons te leeren, dat wij niet mogen echtbreken en stelen, niet liegen en bedriegen, niet beleedigen en doodslaan, ons niet aan de dierlijke hartstochten en lusten overgeven? Verkeeren wellicht zij, die in de tien geboden eene positieve wet Gods, Gods eigen woord uit den hemel zien, in de meening, dat de daar voorgeschreven deugden of verboden misdrijven vroeger niet als zoodanig beschouwd werden? dat Israël eerst van dien tijd af geweten heeft, dat stelen, doodslaan, liegen, enz. zedelijk ongeoorloofd is? — dingen, waarvan immers allen eenstemmig erkennen, dat natuur en ervaring ze van zelf wel leeren! [1]) Een Paulus kent aan de Heidenen het vermogen tot eene zedelijke kennis toe, waardoor zij, hoewel de wet niet hebbende, zich zelven een wet zijn [2]). Hetzelfde leert Jezus in zijne eerste prediking te Nazareth, die *Luk.* 4: 25—27 beschreven staat, schijnbaar, 't is zoo, op bedekte wijze, maar wezenlijk juist in zoodanigen vorm, als waarin het op zijne hoorders een inderdaad verpletterenden indruk moest maken. De kerkvaders erkennen hetzelfde, vaak in de sterkste bewoordingen. Hoe hoog vooral Aristoteles, maar ook Plato door vele Scholastieken vereerd werden, is algemeen bekend. Ook de Hervormers, ja zij dreven het leerstuk, dat 's menschen rede door de zonde verduisterd was en hij alzoo uit zich zelven niet tot kennis der heilswaarheden komen kon, op de uiterste spits, maar dit verhinderde hen niet, om nadrukkelijk te erkennen, dat 's menschen natuurlijk verstand volstrekt geene voorlichting van de goddelijke openbaring behoefde, om te komen tot kennis van dat alles, wat de *morale indépendante* „zedelijkheid" noemt. Men denke, onder andere, aan de wijsgeerige moraal, door Melanchthon geschreven en herhaaldelijk omgewerkt.

Vanwaar die algemeene overeenstemming?

---

[1]) Guizot, ijverig supranaturalist, verklaart: „Pour quiconque a fait des études philosophiques un peu étendues, il est évident, que la morale existe indépendamment des idées religieuses," enz. *Histoire de la civilisation en Europe*, Ve leçon, p. 136.

[2]) *Rom.* 2: 14 vgg.

Zij is niet te verklaren uit het geweten, namelijk niet in dezen zin, dat dit eene soort van schatkamer van aangeboren zedelijke ideeën wezen zou; het geweten is geenszins wetgever, maar rechter.

Zij is evenmin te verklaren uit eenen oorspronkelijken zedelijken zin, uit een aangeboren gevoel van welwillendheid en medelijden [1]). Ware dit zoo, dan zou de mensch met *vrije* zedelijkheid beginnen, en daarna tot *knechtelijke* of *wettelijke* overgaan. Trouwens, de geschiedenis der moraal zelve leert, dat men al eene zeer hooge zedelijke ontwikkeling moet hebben bereikt, om datgene, wat uit welwillendheid of medelijden geschiedt, als zedelijken *plicht,* en niet als volstrekt *onverplichte* goedheid te beschouwen. Zij getuigt verder, dat, hoe verder wij terugtreden, of hoe onbeschaafder de volksstammen zijn, welker zedelijk denken en handelen wij gadeslaan, de sporen van algemeene welwillendheid en medelijden ook te schaarscher worden. Alle wilde stammen kenmerken zich door lust in gruwzame wreedheden. 't Is doorgaans geen welwillendheid of menschelijkheid, maar 't zijn veel lager en platter beweegredenen, die de wilden bewegen, om zich bij wijlen van het kwade te onthouden.

Vanwaar dan die overeenstemming?

De oorzaak daarvan ligt hierin, dat het *in 't algemeen* zoowel dezelfde oorzaken zijn, waaruit de *algemeene* zedelijke ideeën en regelen ontstaan als dezelfde drangredenen, die tot onderwerping daaraan dringen. Slaan wij daartoe de wording der zedelijkheid gade, zooals dit proces zich, *van den buitenkant gezien,* aan ons vertoont.

De mensch, van nature een gezellig wezen, is op zich zelven zoo zwak en hulpbehoevend, dat nood en eigenbelang hem al spoedig tot vereeniging met zijne medemenschen dringen. Zelfs de meest primitieve vereeniging is zonder een begin van orde of regel onbestaanbaar, bijv. deze orde of regel, dat de een den ander bijstaat (het doel zelf der vereeniging) en hem geen kwaad doet. Zoo ontstaat er een eerst besef van rechten en plichten, dat zich al meer en meer uitbreidt, als de vereeniging zelve

[1]) Verg. Mill's betoog, dat het zedelijk gevoel, hoewel niet aangeboren, toch een onafscheidelijk kenmerk van de menschelijke natuur is, en mijne beoordeeling daarvan, in *Het Nuttigheidsbeginsel,* t. a. pl. I. 264 -271. Het stelsel van de „moral sense" is verdedigd door Shaftesbury, Hutcheson, Smith, Harley, Mackintosh, Paley, en vele anderen na hen.

aan meerdere belangen dienstbaar wordt, en als alzoo de belangen der individuën meer met die van anderen, en ten laatste van het geheel samensmelten. Zietdaar de sfeer van den *erkenden plicht*. Met deze sfeer vereenigt zich die van de *vrije, onverplichte zedelijkheid*, natuurlijk onverplicht voor het subjectieve onontwikkelde gevoel. Deze sfeer dankt haar ontstaan evenzeer aan volkomen natuurlijke omstandigheden. Men denke 1°. aan de omstandigheid, dat het te zamen leven en bestrijden van vijanden aan elkander *gewennen*, een gevoel van *bij elkander te behooren* ontstaan doet. 2°. Het natuurlijk instinct van *navolging* dat bij de onbeschaafdsten het krachtigst werkt, maakt sommige regelen van handeling tot vaste gewoonten: welke, dat hangt vaak van toevalligheden af. 3°. Hierbij komt de natuurlijke zucht om te *behagen*, *welgevallen*, *lof* en *bewondering* te wekken, die bij sommige volken een hoofddrijfveer tot vrije deugd was; de Romeinen noemen de zedelijkheid *honestas*, van *honor*. 4°. In de *intiemere levensbetrekkingen* ontwikkelen zich het eerst de zachtere gevoelens van welwillendheid, genegenheid, enz., die zich van lieverlede al meer en meer tot over de grenzen van die betrekkingen uitbreiden, zoodat dan de meer algemeene deelneming en het meer algemeene medelijden eene steeds ruimere plaats innemen. 5°. Ook het zich ontwikkelend schoonheidsgevoel draagt bij tot de zedelijke vorming, omdat het krachtvolle, reine, mannelijke karakter aesthetisch schooner is, dan dat van den lafaard, den zwakkeling, den man, die altijd heên en weêr geslingerd wordt, den slaaf van dierlijke lusten, enz.

Voorzoover als nu de belangen der menschen, voorts de omstandigheden waaruit het eerst ontstaan der vrije zedelijkheid verklaard worden moet, dezelfde zijn, zullen ook de denkbeelden over de zedelijkheid overeenstemmen, voorzoover als zij dit niet zijn, zullen zij verschillen.[1]) Het empirisch *ontstaan* der zedelijke denkbeelden heeft dus inderdaad met de godsdienstige denkbeelden niet het minste te doen, het is daarvan volstrekt

---

[1]) Uitvoeriger heb ik over het empirisch ontstaan der zedelijke bewustheid gehandeld in *Het Nuttigheidsbeginsel*, t. a. pl., en wel over het ontstaan der zedelijke begrippen, I. bl. 441 vgg., over dat van het plichtbesef, bl. 445 vgg., over de beweegredenen der zedelijke (en onzedelijke) handeling, II bl. 68 vgg. 79 vg. 87 vg.; voorts over de verklaring van de algemeene overeenstemming in zedelijke ideeën, gelijk mede van het verschil daarover, I. bl. 444 vg. Uitvoerig handelt hierover ook Tissot, a. w. p. 58—81.

onafhankelijk, zoolang als wij het alleen *van den buitenkant* beschouwen. Doen wij dat niet, zoeken wij tot de verborgen beweegkracht der zedelijke ontwikkeling door te dringen, dan overtuigen wij ons weldra, dat bijna van den beginne af — niet godsdienstige *begrippen*, 't is wel verre van daar! — maar juist datzelfde, wat de levenskiem der godsdienst is, ook de levenskiem is der zedelijke ontwikkeling.

Indien de zedelijkheid der oude volken uitsluitend had moeten steunen op de genoemde drijfveeren, die ten laatste, althans voor zooveel als de sfeer van den *erkenden plicht* betreft, uitloopen op het welbegrepen eigenbelang, dan zou het er met hun zedelijk leven zeer erbarmelijk hebben uitgezien. Het belang der beoefening van de deugd voor ons zelve ligt vaak zoo in de verte en schuilt zoo als in het duister weg, dat de gewone mensch het niet ziet, en alleen het scherpziend oog van den wijze het overal opmerkt [1]). Men denke aan Socrates en de sophisten. Egoïsme alleen is een slechte waarborg voor plichtsvervulling, veeleer een voertuig des kwaads. Maar de goede natuur heeft den mensch niet uitsluitend aan het geleide van het egoïsme en van zijne verdere toevallige genegenheden, neigingen, sympathieën en antipathieën toevertrouwd. Zij plaatste in onzen boezem een krachtiger pleitbezorger der zedelijkheid in dat geheimzinnige en wondervolle *geweten*, dat reeds de Ouden eene *stem der Godheid* noemden, en waarvoor Israël zelfs geen woord had, omdat het er eene rechtstreeksche werking van Jehova in zag [2]). Wonderbaar! zelfs bij zulke volkstammen, die nog geen begrip hebben van goddelijke vergelding, heerscht toch een sterk sprekend gevoel van een geheimzinnig Iets, aan welks wraak de misdadiger niet ontkomt [3]). Dit gevoel is dus onafhankelijk van godsdienstige *begrippen*, 't stamt uit onze natuur zelve. Ook de

---

[1]) Uitvoeriger ontwikkeling dezer gedachte in *Het Nuttigheidsbeginsel*, t. a. pl., II. bl. 86 vg.

[2]) Waar wij zouden zeggen: Ik heb in het nachtelijk uur mij zelven voor mijn geweten beproefd; daar zegt de dichter van *Psalm* 17: „Gij, Jehova! hebt mijn hart geproefd, des nachts mij bezocht, mij getoetst; gij vindt niets." *Spreuk.* 20 : 27 heet 't: „'s Menschen ziel is een fakkel van Jehova, die al de schuilhoeken des harten doorzoekt." *Ps.* 16 : 7. Eerst in de Apocr. boeken en bij Philo treedt de naam van *geweten* op, om weldra weder uit Israëls heilige literatuur te verdwijnen; want ook de Talmud kent dit woord niet eens.

[3]) Bewijzen voor deze opmerking verzameld door A. Wuttke, *Geschichte des Heidenthums*, I. S. 102 en 103.

Grieken herinnerden zich dit zeer goed; zij wisten wel, dat de Erinnyen, waarin deze geheimzinnige natuurmacht of natuurorde (niet dat alles, wat wij thans *het geweten* noemen) verpersoonlijkt was, veel ouder waren dan de Olympische Goden. Men leze de *Eumeniden* van Aeschylus. Dat geheimzinnige geweten nu is de onzichtbare natuurmacht, die den mensch, willens of onwillens, aan de zedelijke orde vastketent, natuurlijk in verhouding tot zijne eigene zedelijke ontwikkeling, en die ook den booze dwingt het kwade kwaad te noemen en zichzelven te veroordeelen.

Men dwaalt zeker niet, als men de eerste werkingen des gewetens *instinctief* noemt. Wat bedoelt men daarmede? Instinct noemen wij een onbewusten drang der natuur tot verrichtingen, die zelve *met bewustheid* geschieden, maar waarbij het handelend wezen volstrekt niet denkt aan de, hetzij voor de instandhouding van het eigen leven, hetzij vooral voor die van de soort, volstrekt onmisbare resultaten dezer verrichting. Verrichtingen, die *onbewust* geschieden (bijv. de schelpvorming der schaaldieren), of die *met een bewust doel* geschieden (bijv. dat een dier, door honger gedreven, uitgaat om voedsel te zoeken), noemen wij geenszins instinct. Wanneer wij daarenboven nog opmerken dat de meest bewonderenswaardige instincten juist bij de lagere diersoorten (bijv. bij de insekten veel meer dan bij de gewervelde dieren) worden gevonden, dan vertoont het instinct zich aan ons als een wondervolle zorg, die de natuur zelve voor de dieren en diersoorten draagt in al die opzichten, waarin *aan de eene zijde* het verstand der dieren te kort schiet om voor zich zelve te zorgen, en waarin *aan den anderen kant* ook de onbewuste natuur op zich zelve hun deze diensten niet kan bewijzen; bijgevolg als een teeken, dat eene hoogere orde alle natuurwezens beheerscht, die hun niet vergunt, louter voor eigen genot en lust te leven, maar die hen drijft, om hun eigen leven dienstbaar te maken aan de belangen van een groot geheel, waartoe zij behooren.

Uit het oorspronkelijk instinctieve karakter van het geweten volgt alzoo, dat ook de mensch door eene hoogere orde wordt geregeerd, die hem, buiten alle reflectie om en alleen door eene natuurlijke aandrift, beweegt om niet louter met eigen lust en willekeur te rade te gaan, maar zich tot op zekere hoogte dienstbaar te stellen aan de belangen van anderen. Die hoogere orde is natuurlijk in dit geval eene *zedelijke natuurorde*. Te erkennen,

dat er eene zedelijke orde is, die wel ingeprent is aan onze natuur zelve, maar die toch boven ons staat, niet een vrucht van reflectie, laat staan van willekeur — wat is dat anders dan godsdienstig geloof, al noemt men het nog niet met dezen naam? Dit niet te erkennen, omdat men er niet over nadenkt, 't is daarom nog niet: de macht der zedelijke orde niet te gevoelen. Dat zelfde alzoo, wat de zich zelf genoegzaam bewuste mensch als den grond der godsdienst erkent, werkt als onbewuste levenskiem der godsdienst in ieder zedelijken mensch. Bijgevolg is ieder, die aan zijn geweten gehoorzaamt, daardoor zelf, bewust of onbewust, een godsdienstig wezen, hetwelk dan ook met noodzakelijkheid tot godsdienstig geloof moet komen, zoodra als het zich voldoende rekenschap geeft van de geheimste drijfveeren des zedelijken levens. Zoo is er dan geen zedelijkheid, die dezen naam verdient, of zij is in 't wezen der zaak eene levensopenbaring van onze door en door godsdienstige natuur.

Hebben wij voor 't zedelijke leven genoeg aan die *onbewuste* godsdienstigheid onzer natuur? 't Is verre van daar! Hoe hooger de mensch zich ontwikkelt, te meer moet ook die onbewuste godsdienstigheid tot bewust godsdienstig geloof worden, of anders zal zijne zedelijkheid in dezelfde verhouding moeten afnemen, als zijne intellectuëele vermogens toenemen.

Gelijk bij de diersoorten de mate van het instinct in omgekeerde verhouding staat tot de mate van het verstand, zoo ook verliest bij den mensch al het louter instinctieve in dezelfde evenredigheid meer van zijne kracht, als het verstand of het reflectie-vermogen zich meer ontwikkelt. De natuur geeft ons hoe langer zoo meer aan ons zelve over; zij trekt hare moederlijke armen terug en laat den leiband los, opdat wij nu op onze eigene voeten mogen leeren staan [1]). De al zwakkere instinctieve

---

[1]) Dat wil zeggen: Zij wil, dat de mensch, als individu, voor zijne eigene wezenlijke belangen naar lichaam en geest zal zorgen, voor zoover als deze zorg onder het bereik van verstandig overleg en vrije handeling staat. Maar de natuur begrijpt hare eigene belangen veel te goed, en die gaan haar ook veel te veel ter harte, om ook deze aan ons over te geven; zooveel vertrouwen stelt zij — en zij doet er verstandig aan! — in het verstand en de vrije zedelijkheid van hare menschenkinderen niet. Daarom houdt zij zelve den teugel in handen, en bindt den mensch aan zulke krachtig werkende instinctieve aandriften vast, als zij noodig keurt voor de instandhouding van het menschengeslacht; gelijk b. v. de liefde van eene moeder tot haren zuigeling, althans aanvankelijk, instinctief

aandriften op zich zelve zullen alzoo, als er niet iets anders voor in de plaats treedt, weldra een zeer onvoldoend tegenwicht zijn tegenover de prikkels van egoïsme, eerzucht en door verbeelding geprikkelde zinnelijkheid; want het toenemend redeneervermogen zal dan aan die al zwakker werkende aandriften het zwijgen opleggen. Aanvankelijk alzoo moet, met volstrekte noodzakelijkheid, de menschenwereld juist ten gevolge van hare verstandelijke ontwikkeling tot het zedelijk kwade vervallen: alleen zal dat kwade al fijner en fijner vormen dragen.

De geschiedenis bevestigt deze stelling; althans, indien de Ouden ditzelfde niet hadden opgemerkt, hoe konden zij dan op de gedachte komen, die algemeen in de oudheid heerschte, dat de oorzaak van het menschelijk kwaad en van de menschelijke ellende juist te zoeken was in de ontwikkeling en vermeerdering der menschelijke kennis? Waarom is de mensch uit het Paradijs verdreven? waarom moet hij nu, in het zweet zijns aanschijns, een moeitevol leven voortslepen op het doornige en distelige aardrijk? — Dat, zeiden de Grieken, is de schuld van Prometheus, omdat deze, tegen den wil der Olympische Goden, hen met kunst en wetenschap bekend gemaakt heeft — en Prometheus is de verpersoonlijking van het denkend verstand. — Dat, zoo spraken de Israëlieten, dat komt, omdat de mensch gegeten heeft van den boom der kennis!

Moest alzoo 's menschen geweten op den duur een zwevend instinctief gevoel blijven, dan zou 't er mede gaan als met alle instinctieve eigenaardigheden, waarin de wilden ons zoo veel vooruit zijn; het zou al meer en meer in de schaduw treden, en even veel terrein verliezen als het verstand veld winnen zou. Zoo gaat 't aanvankelijk inderdaad: maar gesteld eens, 't ging altijd zoo voort: wat zou het gevolg zijn? Zien wij af van toevallige sympathieën en gevoelsaandoeningen, die, juist omdat zij toevallig zijn, geen *algemeenen* vasten waarborg geven. Dat verstandelijke berekening van het eigenbelang iemand voor de zedelijk-maatschappelijke orde doet ijveren, als hij veel te verliezen heeft, laat zich begrijpen: maar als hij niets te verliezen

is, blijkbaar hieruit, dat een analagon van die liefde (in den vorm van *verlangen*) reeds krachtig spreekt in het vrouwelijk hart, eer het de moederweelde gesmaakt heeft. Over 't geheel is de vrouw in ruimere mate met de schoonste instinctieve gevoelens bevoorrecht dan de man. Werd zij geheel reflectie, zij zou het echt vrouwelijke verliezen.

heeft, waarom zal hij dan de eer. het eigendom. het geluk, het leven van anderen eerbiedigen, wanneer zijn voordeel het tegenovergestelde vordert? Is het om van anderen weder te ontvangen, dan ja! maar waarom zal hij anders. als dit niet toevallig met luim en neiging overeenkomt, welwillende, menschlievende deugden beoefenen? Uit natuurlijk medelijden? Maar als hij nu niet medelijdend van aard is, wat zal hem er dan toe bewegen? En is hij 't wel: waarom sluit hij zijne oogen niet voor de ellende? Met het weinige, dat hij kan doen, vermag hij toch immers nagenoeg niets, om de onmetelijke ellende uit de wereld weg te nemen!

Zoo zal 't inderdaad gaan, totdat er een gevoel van eerbied voor zijn geweten, *als voor eene hoogere macht*. bij hem ontwaakt, als voor eene macht, *die niet uit hem zelven is*, en die hem verbiedt zich van den ongelukkige af te keeren, en gebiedt ter wille van den ander zich opoffering en zelfverloochening te getroosten. Nu is het geweten bij hem eene luider sprekende tolk van de Godheid geworden; want nu heeft dat zwevende instinctieve gevoel van vrees bij hem plaats gemaakt voor het bewust gevoel van persoonlijke verantwoordelijkheid. 't Is waar, dat gevoel kan hij hebben, en toch kan hem nog een krachtig geloof aan een rechtvaardigen God ontbreken, toch kan hij zich die macht boven zich nog denken als een onpersoonlijke eeuwige zedelijke orde. Maar of hij zich dit ook al zoo voorstelle, het geweten is nu in ieder geval een vierschaar in zijn binnenste geworden, die het vreeselijk: *Schuldig!* over hem uitspreekt, als hij tegen zijn geweten handelt.

Poena autem vehemens, ac multo saevior illis,
Quas et Caeditius gravis invenit et Rhadamanthus,
Nocte dieque suum gestare in pectore testem.

Die vierschaar van binnen is, ingewikkeld, het geloof aan eenen heiligen en rechtvaardigen God. Ook hier is ernstig nadenken over het geweten voldoende, om deze onbewuste godsdienst tot bewust godsdienstig geloof te verheffen [1]).

Op dit standpunt zal nog altijd voor de bewustheid van het zedelijk subject het onderscheid tusschen het zedelijke, als erkende verplichting, en de vrije zedelijkheid, waartoe men gestreng ge-

[1]) Verg. ook Naville, a. w. p. 488 vgg.

nomen niet verplicht is, blijven bestaan, al neemt de omvang van de laatste steeds af en die van het eerste steeds toe. Deze onderscheiding valt eerst weg, als wij ons volledige rekenschap geven van het wezenlijke karakter der eischen van de genoemde hoogere gebiedende macht, welke door het geweten in ons zelve spreekt, en die derhalve één is met onze eigene hoogere natuur zelve, hoewel zij tevens boven onze willekeur staat. Dit kan ons niet moeielijk vallen. Wij hebben ons slechts voor te stellen, dat er in 't geheel zulk eene vierschaar van binnen, zulk een geweten, niet bestond, en bij deze onderstelling te vragen: zouden wij in dat geval ons nooit voor anderen verloochenen? nooit iets voor anderen opofferen? Buiten twijfel! maar toch alleen voor degenen, die wij liefhebben, gelijk eene moeder dit doet voor haar kind, zonder dat haar geweten haar behoeft te herinneren, dat dit haar plicht is. Hiermede is het vraagstuk opgelost. Als toch die hoogere gebiedende macht juist datzelfde van ons eischt, als waartoe ook de liefde ons dringt, dan moet die hoogere macht van dezelfde natuur zijn met de liefde, even gewis, als het gewis is, dat volkomen gelijke vruchten slechts kunnen groeien aan boomen van dezelfde soort. Die verwantschap van het geweten met de Liefde wijst ons op de eeuwige Liefde. Is het wezen van mijn geweten *liefde*, aangezien zijn eischen *liefde*-eischen zijn, is verder die liefde *mijne* liefde nog niet, dan is het klaar, dat de liefde-eischen, die mijne natuur tot mij, den nog veelszins *liefdelooze*, richt, mij wijzen op de eeuwige Liefde zelve, die de grond en oorzaak van deze inrichting mijner natuur zijn moet. Bij deze overweging wordt het ons duidelijk, dat de bron zelve van ons bestaan, die het eeuwig wezen van ons wezen is, de hoogste Liefde wezen moet, eene Liefde, die reeds dan, als wij zelve de liefde nog niet of slechts gebrekkig gevoelen, de volbrenging van de werken der liefde van ons eischt, natuurlijk met geen ander doel, dan om ons tot vrije liefde op te leiden, nu niet meer gedreven door den drang van een instinctief gevoel, ook niet ons onderwerpend aan eene gebiedende macht, maar door vrije toestemming en eigen lust des harten gedrongen. Zoo is dan ieder, die naar de stem zijns gewetens hoort, inderdaad willig of onwillig een orgaan van de eeuwige Liefde; en aan de stem zijns gewetens te gelooven, met klare bewustheid omtrent hetgeen dat inheeft, dat is te gelooven aan de Eeuwige Liefde, die de zedelijke wereld regeert, dat is te erkennen, dat het ge-

loof in die Eeuwige Liefde — d. i. in den persoonlijken God, omdat liefde het meest *persoonlijke* is, wat zich denken laat — in het wezen zelf der menschelijke natuur, als eene zedelijke natuur, gegrond is.

Maar nu is er slechts een weinig nadenken noodig, om zich ook hiervan ten volle te overtuigen, dat de zedelijkheid in den hoogsten zin zich niet verwezenlijken laat zonder een vast geloof in God en de bovenzinnelijke wereld. Zedelijk in den waren zin mogen wij toch dien mensch niet noemen, wiens leven bestaat uit eene onsamenhangende menigte van allerlei afzonderlijke goede gezindheden en daden; neen, de mikroskosmos moet ook in dezen zin eene afbeelding zijn van den makrokosmos, dat hij, naar Aristoteles' schoone uitdrukking [1]), niet fragmentarisch is, gelijk eene slechte tragoedie, neen, het ware zedelijke leven is een samenhangend streven naar het zedelijk ideaal, hetwelk ons als doel van ons leven voor oogen staat, een ideaal dat tegelijk onze *bestemming* is en onze *plicht* [2]). Namelijk, zoowel in onze eigene kleine wereld van binnen, als in de groote zedelijke wereld, waarvan wij een onafscheidelijk deel zijn, moet ten laatste waarheid over dwaling en leugen, gerechtigheid over zonde zegevieren, en uit verwarring de schoonste orde geboren worden, en wel deze orde, dat de zedelijke wereld tot een rijk van volmaakte liefdebetrekkingen geworden is. Dit alles heeft geen zin, tenzij wij aan een God gelooven, die ons voor dit hoogste zedelijke ideaal bestemd heeft, en in wien deze onze bestemming gewaarborgd is [3]). Onderwerping aan het geweten blijft een zich zelf dwang aandoen, zoolang als de liefde het gebod van den plicht niet herschept tot vrijen lust in het goede. Maar dat die liefde onmogelijk is, zoo lang als wij de menschenwereld niet aanschouwen in het licht van het godsdienstig geloof, heb ik elders in het licht gesteld [4]). Trouwens, zelfs het woord: „zedelijke bestemming," zonder welke er geen zedelijk

[1]) *Metaph.*, XIV. c. 3. p. 1090 B. lin. 19.

[2]) Beide ligt reeds in de uitdrukking „zedelijk ideaal" opgesloten, het eerste in het *substantivum*, het tweede in het *adjectivum*.

[3]) De exacte wetenschap leert daarvan niets. „La nature est immorale. L'histoire de même est un scandale permanent au point de vue de la morale;" zegt Renan in zijne bekende verhandeling over *L'avenir de la métaphysique*, een opschrift, dat aan het *lucus a non lucendo* doet denken.

[4]) *De hoop der onsterfelijkheid*, bl. 278 vgg.

streven zijn kan, moet uit het woordenboek worden weggeschrapt, als de mensch in 't geheel niet tot iets bestemd is; dan evenwel heeft ook het zedelijk streven geen doel, tenzij voor zoover als het in dienst staat van onze niet-zedelijke belangen, d. i. *voor zoover als het niet wezenlijk zedelijk is*. Ik ontken niet, dat er, uit kracht van onze godsdienstige natuur, die meer vermag dan de leer, een reëel streven naar het zedelijk ideaal gevonden wordt ook bij hen, die meenen, dat zij het geloof aan God en aan het ideaal hebben laten varen; maar geven zij zich, in dat geval, als redelijke wezens rekenschap van hun leven en streven, dan ja, zullen zij wel voortgaan met het doen van het goede, zoo lang als hun daarbij niet te veel in den weg treedt, maar anders zullen hunne treurige ervaringen hen weldra bewegen, om zich met Spinoza, in de eenzaamheid der bespiegeling terug te trekken. Want welk *redelijk* mensch zal, voor hetgeen hij weet dat een hersenschim is, zich ernstig inspannen? daaraan zijne persoonlijke belangen opofferen? daarvoor zich zelven verloochenen, zich afmatting en smart laten welgevallen? Had Socrates het ideaal van recht en waarheid, voor hetwelk hij leefde, gehouden voor een hersenschim: zou hij er dan den giftbeker voor hebben gedronken? Of — om het hoogste te noemen — Jezus, zou hij zich voor hersenschimmen hebben laten kruisigen? Wie kan 't ontkennen? als het geloof aan God, en daarmede ook aan het ideaal, wegvalt, dan moet alle hoogste zedelijke adel noodzakelijk uit de wereld verdwijnen.

Zoo heeft 't dan inderdaad geen zin, wat de positivisten beweren, dat het voor het zedelijke leven onverschillig is, of wij al of niet aan God en het bovenzinnelijke, of aan onze bestemming voor het ideaal gelooven, omdat wij, met dit geloof, het doelwit van ons streven geheel anders en veel hooger stellen, dan wanneer wij het godsdienstig geloof als eene illusie, als louter phantasie beschouwen [1]). Dan wordt het streven naar het

[1]) „Andere haben behauptet," zegt H. Ritter (*Unsterblichkeit*, Zweite Aufl., Leipz. 1866., S. 6, 7), „dass wir in Hoffnung und Furcht eines Fortlebens nach dem Tode keinen Antrieb zum sittlichen Leben zu suchen hätten, weil es uns ohnediess heilig sein müsste. Aber sie werden doch schwerlich leugnen können, dass wir unsere Zwecke ganz anders und viel weiter zu stecken haben, wenn wir jene Hoffnung hegen dürfen, als wenn wir sie aufgeben müssen. Wer die Kürze und Unsicherkeit seines irdischen Lebens bedenkt, der wird sich scheuen, die grossen Arbeiten zu unternehmen, welche Wissenschaft und Kunst

ideaal, waartoe het geweten ieder, die zich wezenlijk Mensch gevoelt, zoo krachtig aandrijft, een doelloos spelen, een spel, dat millioenen malen telkens begonnen, maar altijd afgebroken wordt, eer het ook maar half uitgespeeld is. Met dit geloof alleen wordt het hooge en heilige ernst; dan loont 't de moeite een echt menschelijk leven te leven.

Men meene verder niet, dat de zedelijke waarde van het godsdienstig geloof vooral gelegen zou zijn in de schoone zedelessen, die men uit bepaalde godsdienstige overtuigingen afleidt; want inderdaad, voor dat doel alleen is het godsdienstig geloof van ondergeschikte beteekenis. Maar met de schoonste zedelessen op zich zelve is de wereld weinig gebaat. De tijd der schoonste zedelessen kan zeer goed die der ergste zedeloosheid zijn. Seneca leefde in de eeuw van Nero. Trouwens, voor de gelukkige zedelijke vorming van het kind, den knaap, den jongeling, verwachten wij weinig van zedelessen en spreuken, wel hiervan, zoo hij geplaatst wordt in een edel en ordelijk huisgezin, zoo hij dagelijks verkeert met zedelijk gezinde en levende vrienden, zoo hij zich beweegt in eene maatschappij, die niet besmet is met al dat verleidelijk kwaad, dat in groote steden helaas! heerschend is. Het godsdienstig geloof nu heeft niet vooral deze waarde, dat het ons de schoonste zedelijke levensregelen voorschrijft, maar deze, dat het de levensbetrekkingen zelve verhoogt en heiligt; het geeft aan geheel het huiselijke leven eene hoogere wijding; het verleent aan de betrekking van echtgenooten de ware innigheid; de banden des bloeds mogen voldoende zijn, om ouders en kinderen en broeders en zusters met natuurlijke liefde aan elkander te verbinden, de godsdienst verheft deze natuurlijke tot eene hoogere, rein zedelijke liefde; alleen het godsdienstig geloof kan ons jegens al onze medemenschen, ook jegens den laagste en diepgezonkene, die ware belangstelling, die hartelijke deelneming inboezemen, die het edelste sieraad van den verborgen mensch des harten is, en die alleen waardig is den naam van *humaniteit* te dragen. Dat alles vermag het godsdienstig geloof, niet uit kracht van

und alle Ideale der Vernunft uns auferlegen. Wie ganz anders der, welcher mit Lessing ausruft: Ist doch die ganze Ewigkeit mein!" Dezelfde gedachte bij Naville, a. w. p. 502 vg., uitvoerig ontwikkeld. Zeer juiste slotsom: „Prenez les devoirs de la dignité, de la justice, de la bienveillance, et vous reconnaîtrez l'influence des doctrines relatives à la destination de l'homme."

betwistbare dogmen en zeer kunstige stelsels, of uit kracht van confessioneele eenheid en kerkelijke vormen — dingen, die buiten het wezen der zaak omgaan en doorgaans alle te zamen onnut zijn! — maar dat vermag het, omdat het is geloof aan de waarheid van het ideaal, d. i. geloof aan de eeuwige bestemming van iedere menschenziel als een onsterfelijk wezen, waaruit terstond liefde en achting voor iederen mensch, en diep besef van den ernst van ieder menschenleven voortvloeien. De positivist, die aan geen andere goden gelooft dan aan de ijzeren wet der noodwendigheid, die hem onverbiddelijk voortdrijft, en aan den afgrond der vernietiging, die voor aller voeten gaapt, kan daarom wel medelijden hebben met den ongelukkige, en den diepgevallene wel beklagen; maar 't is niet mogelijk, dat hij, als zijn gemoed gevormd is naar de consequentie van zijn stelsel, hetzelfde voor den ongelukkige gevoelen, den gevallene met hetzelfde oog aanzien kan, als de christen, die gelooft in een hemelschen Vader, wiens oneindige liefde iedere menschenziel, ook die verdwaalde, omvat, en die ons allen te zamen bestemd heeft voor het geluk der hoogste volkomenheid. Of als deze twee de schoonste en menschlievendste voornemens opvatten, maar zij stuiten op zooveel bezwaren, dat zij wel op rotsen schijnen te ploegen: wie zal dan het onvermoeidst voortgaan, hij die, uit kracht van het godsdienstig geloof zich van de gewisse zegepraal van het goede overtuigd houdt, of hij die volstrekt niets gelooft? Inderdaad, zedelijkheid in hoogeren zin is even onafscheidelijk met godsdienstig geloof verbonden als de warmte met het vuur, of de glans met het licht.

Wij eindigen met de woorden van Lisco (a. pl. S. 1047), die wij tot de onze maken: „Dass die Verbindlichkeit der sittlichen Förderungen des Christenthums bestritten würde, kommt wohl nur in den seltensten Ausnahmefällen vor. Viele haben es vergessen, dass ihre sittlichen Ideen im Christenthume wurzeln, sie glauben in den höchsten sittlichen Förderungen desselben, die Ansprüche zu erkennen, die der gesunde Menschenverstand an Jedem erhebe. Man mag den darin liegenden Irrthum bedauern, die Thatsache dieses Irrthums selbst ist ein schlagender Beweis dafür, wie weit der Sauerteig der göttlichen Wahrheit die Gemüther durchdrungen, wie mächtig die Kraft dieser Wahrheid das sittliche Urtheil beherrscht."

S. Hoekstra Bz,

OVER DEN GODSNAAM יהוה EN DEN TITEL נביא.

I.

Het is bekend, dat de vocalisatie die bij den godsnaam יהוה wordt aangeteekend niet de ware is, noch zelfs de ware moet verbeelden. De Israëliet spreekt het woord niet uit, maar leest אֲדֹנָי, of zoo dit laatste naast den eigennaam zelf in den text staat, אֱלֹהִים; van daar de masoretische punctuatie יְהוָה, יֱהוִה, לַיהוָה, לֱיהוִה, waarmede nooit bedoeld is dat men Jehova of Jehovi zou zeggen, twee wanschepsels waarvan het eene, als ter herinnering aan de waanwijsheid van christelijke hebraici, in alle europesche talen is ingevoerd.

Om de ware uitspraak der geheimzinnige vier letters te vinden hebben wij vierderlei gegevens: de letters-zelve, een plaats in Exodus, de transcriptie in het Grieksch en de personennamen waarvan de godsnaam een bestanddeel is.

Dat wij met een echt semitisch woord te doen hebben, is bij een semitischen godsnaam a priori waarschijnlijk; eerst dan zullen wij vreemde talen mogen te baat nemen, wanneer ons een inheemsche woordafleiding niet gelukt. Deze nu is onmogelijk tenzij wij in de laatste drie letters den wortel, en in de י een voorvoegsel zoeken.

Dit voorvoegsel, blijkens alle analogie oorspronkelijk een pronomen, wordt gebruikt als subjectaanwijzend praefix van den derden persoon van het imperfectum, doch ook (b. v. in יִצְהָר „olie") tot vorming van naamwoorden [1]). — Wat den wortel

[1]) Wanneer Dietrich den derden pers. van het imperf. voor een oorspronkelijk naamwoord houdt, dan is dat m. i. minder juist; beide woorden zijn uit dezelfde bestanddeelen zamengevoegd, maar met verschillende bedoeling; evenals b. v. אֶפְעֶה „ik sis" en ook „sisser, d. i. adder" beteekent.

betreft, moet men noodzakelijk denken aan חיי = היו „zijn", waar in het arameesch en arabisch nog heden een ו in het midden staat; vgl. ook het hebreeuwsche הַוָּה of הֱיָה „een voorval, ramp," eng. *an accident.* De ה aan het slot van onzen godsnaam is geen wortelklank, noch staat in plaats van een wortelklank, maar beduidt eenvoudig dat het woord uitgaat op een vocaal; hier volgens de masoretische uitspraak ò of è (ָ of ֶ). Die vocaal staat in plaats van de klankverbinding ăj, die volgens de wetten der spraakleer bij een woord als het onze noodzakelijk het slot moet gevormd hebben, om het even hoe wij den rest uitspreken. Namelijk de halfvocaal, de laatste wortelklank, is, als altijd in het imperf. of den stat. abs. van een nomen, in de uitspraak te niet gegaan, en wij houden -ă over, waaruit in een open lettergreep met klemtoon of è of ò moet worden.

Gaan wij nu al de vormen na, waarvan ons de grammatica verslag geeft, dan houden wij zes mogelijke uitspraken over: יַהְוֶה, יִהְוֶה, יְהַוֶּה en dezelfde vormen met ò in plaats van è.

Om nu vervolgens uit deze vormen een keus te doen, staat ons vooreerst het verhaal Ex. 3 : 14 ten dienste. Moses wordt daar voor het eerst met een plegtige boodschap van den God Israëls aan zijn volk gezonden, en vraagt hoe hij dien God noemen moet om zich als zijn bode te legitimeren. „En God zeide tot Moses: *ik ben die ik ben* (אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה); en hij sprak: aldus zult gij zeggen tot de kinderen Israëls: *Ik-ben* (אֶהְיֶה) heeft mij tot u gezonden." — Het staat dus vast, 1°. dat de schrijver in den waren, den eigenlijken naam van den God Israëls met ons een vorm van den wortel חוי herkende, 2°. dat hij daarin de uitdrukking vond van het *zijn* van dien God. Wij zouden, hierop afgaande, ons woord יִהְוֶה = יִהְיֶה moeten uitspreken en vertalen door „hij is" of, als nomen, „hij die is." Het is dan natuurlijk dat die benaming in Gods eigen mond tot „ik ben" wordt gewijzigd.

Doch verdient dit etymologische verhaal meer geloof dan andere dergelijke in den Pentateuch? Anders luiden de grieksche transcriptiën. Uit Theodoretus weet men dat de Samaritanen ιαβε uitspraken; en daar dit niet uit Ex. 3 geput kan zijn (immers die plaats zou ιιβε of ιβε vorderen, vgl. יִצְחָק ισαακ, ισραηλ enz.), hebben wij alle aanleiding om aan een traditie te denken. Uit dit ιαβε en het elders voorkomende ιαω blijkt duidelijk, dat men het woord niet יִהְוֶה maar met een *a* in het begin uitsprak.

Het יַהְיֶה nu, dat bij de Samaritanen is bewaard gebleven, is bepaaldelijk een causativum, een Hiphil, en beteekent niet „hij is" of „hij die is" maar „hij doet zijn" of „hij die het aanzijn geeft." Bedenken wij, dat een abstracte voorstelling der godheid als van den *Zijnde* meer naar theologie dan naar het Israël van den Rigtertijd gelijkt, dan zal men die causative opvatting al dadelijk meer waarschijnlijk moeten achten. Immers, bij dat *zijn* kan men den nadruk leggen op de werkelijkheid of op de eeuwigheid en onveranderlijkheid; het eerste is reeds daardoor uitgesloten, dat men zich in oudere tijden Jhvh volstrekt niet als den eenigen bestaanden God denkt; het andere onderstelt een wijsgeerig nadenken over het meest eigenaardige in de godheid, waarvan in de voorexilische periode naauwelijks een spoor te vinden is. De „levengever" daarentegen, de „*Schepper*" is een religieuse benaming, die dadelijk uitspreekt wat de mensch aan de godheid heeft.

Men bewere niet, dat de woordvorm met *a* in het voorvoegsel hier toch hetzelfde beteekende als die met *i*. Het is volkomen waar, dat in de oude uitspraak dat voorvoegsel jà- heeft geluid, en dat de *i* eerst uit de *a* is ontstaan in een gesloten lettergreep zonder klemtoon. Doch in diezelfde oude uitspraak luidde de uitgang van het woord niet -è of -ò, maar voluit -ăj. Die j heeft men zoo vroeg niet vergeten; dat blijkt uit vormen met achtervoeging van -â (ò) en -un b. v. אֶהֱמָיָה Ps. 77 : 4, יִשְׁלָיוּ Ps. 122 : 6, יִרְבְּיֻן Deut. 8 : 13. Wanneer dus, blijkens de ה op het slot, de godsnaam in zijn uitgang reeds gemoderniseerd was, dan is het niet aan te nemen, dat die in zijn aanhef nog volgens de oude vocalisatie zou zijn uitgesproken. Vinden wij desniettemin een *a* in dien aanhef, dan zijn wij genoodzaakt te besluiten tot een causativum (een Hiphil), waarin ja- staat in plaats van jĕha-.

Dat inderdaad de uitspraak met *a* in het begin de ware is, leeren ons de personennamen die met יהוה zijn samengesteld. Onder de eigenschappen der klankverbinding ăj behoort ook deze, dat zij bij verlies van klemtoon zelve verloren gaat. Wordt dus in een woord als יַהְוֶה de klemtoon teruggetrokken (gelijk in een inperf. gebeurt bij *Wa consecutivum*, bij wilsuiting enz.), dan houdt men *jăhw* over. Die verkorte vorm doet ook in zamenstellingen geregeld dienst; doch twee consonanten aan het slot, waarvan de laatste een halfvocaal is, kunnen zoo niet blijven staan. Drieër-

lei middel kan hier worden toegepast, en wordt ook inderdaad toegepast. Of de semivocaal vervalt, en wij verkrijgen *jah* (הַלְלוּ יָהּ). Of men vocaliseert den semivocaal (vgl. שָׂחוּ van såh·w Ezech. 47 : 5), gelijk in חִזְקִיָּהוּ en dgl., dus *jahu*. Of anders (en dit geschiedt geregeld bij een enge verbinding van het woord met het vervolg), men doet den vocaal verspringen en plaatst een shewa na den eersten consonant (b. v. זְרַע de stat. constr. van זֶרַע, thans זְרַע); dit geeft in ons geval *jĕhăw* = *jehó*, als in יְהוֹנָתָן enz.

Alverder geeft ons Diodorus Siculus [1]) een transcriptie *ιαω*, waarin men veelal de verkorting יָהוּ wil zien. Raadplegen wij echter de eigennamen der LXX, dan vinden wij [2]) ו hetzij door *ου* of door *αυ* vertegenwoordigd, nooit door *ω*; deze laatste staat daarentegen voor ֹ of voor ָ. Aan יְהוֹ te denken is hier onmogelijk, omdat die vorm enkel in verbinding met iets dat volgt voorkomt. Er blijft dus enkel over, dit *ιαω* te vereenzelvigen met יַהְוֶה. De ו is verloren als in וַשְׁתִּי *Ἀστι*, וַשְׁנִי *Σανι* 1 Chron. 6 : 13; [3]) de *h* is mogelijk uitgesproken als in *ταώς* (*ταὼς*) „paauw." Wel is het bij imperfecta niet de gewoonte, in een geval als het onze ò uit te spreken, maar eigennamen als יִשְׁוָה en יְהוּדָה bewijzen toch dat men het gedaan heeft, evenals men het in het perfectum (הָיָה voor hàjäj) geregeld doet; zie ook 1 Kon. 17 : 14 תִּכְלָה.

In het *ιευω* van Philo Byblius [4]) vinden wij hetzelfde יַהְוֶה terug met behoud van de ו en met overgang van ַ in *ε* gelijk in גֶּבַע *Γαβεέ*, שֶׁבַע *Σαβεέ*, [5]) בֹּהַ *Βῶε*. Taalkundig juist zou *ιευω* ook voor יֶהְוֶה kunnen staan, doch van deze uitspraak is overigens geen spoor voorhanden; en men kan toch bezwaarlijk aannemen dat Philo

---

[1]) I. 94... *παρὰ δὲ τοῖς Ἰουδαίοις Μωσῆν τὸν ΙΑΩ ἐπικαλούμενον θεὸν* (sc. *ἱστοροῦσι προσποιήσασθαι, τοὺς νόμους αὐτῷ διδόναι*).

[2]) Zie Gesenius, Gesch. der hebr. Spr. Leipz. 1815, S. 192. Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta Leipz. 1841, S. 115 ff. Böttcher's Ausf. Lehrb., Leipz. 1866 (I. S. 101) stelt ook hier de verwachting te leur.

[3]) Frankel S. 109.

[4]) Bij Euseb. Praep. Evang. I. 6. Sanchoniathon zou de beste berigten omtrent de Joden ontvangen hebben *παρα Ἱερομβάλου* (יְרֻבַּעַל) *τοῦ ἱερέως θεοῦ τοῦ ΙΕΥΩ*.

[5]) Frankel S. 117.

de Phoeniciër zich ter wille van Ex. 3 : 14 een afwijking van de gewone uitspraak zou hebben veroorloofd. —

Nadat wij dus tot het resultaat gekomen zijn, dat de godsnaam יהוה een causative beteekenis heeft, en יַהְוֶה of (met gelijke beteekenis en bepaaldelijk bij de Samaritanen) יְהֹוֶה werd uitgesproken, kunnen wij een stap verder gaan en aanwijzen dat die niet specieel israëlitisch is. Hij komt bepaaldelijk voor bij de Kleinaziaten en in de dionysische mysteriën.

Om de gevolgtrekkingen te voorkomen, die hieruit ten opzigte der israëlitische godsdienst voortvloeijen, heeft Movers (Rel. der Phoen. 539 ff., vooral 548—9) de verklaring bedacht, dat de *ιαω* der niet-Israëlieten van חיי met ח moet worden afgeleid, en door den verkorten causativen vorm יַחוֹ (een grammatisch onmogelijk woord) zou moeten verklaard worden. Die verklaring vervalt, zoodra wij inzien, dat ook de israëlitische naam causatief, en dat er tusschen חיי „leven" en הוי „zijn" oorspronkelijk geen onderscheid bestaat.

Ook zonder al de plaatsen af te schrijven die Movers uit de latere grieksche literatuur verzameld heeft, kunnen wij aantoonen dat de israëlitische Jhvh ook elders voorkwam. De voornaamste text is het orakel van Apollo van Clarus bij Colophon, dat ook door Movers voorop gesteld, doch met schrijffouten wordt medegedeeld. Bij Macrobius, Sat. I. 18 vinden wij in de bipontijnsche uitgave (p. 302) het volgende:

„Solem Liberum esse, manifeste pronuntiat Orpheus hoc versu:

Ἥλιος ὃν Διόνυσον ἐπίκλησιν καλέουσιν.

„et is quidem versus absolutior. ille vero ejusdem vatis operosior:

Εἷς Ζεὺς, εἷς Ἀΐδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος.

„hujus versus auctoritas fundatur oraculo Apollinis Clarii; in quo „aliud quoque nomen soli adjicitur, qui in iisdem sacris versibus „inter caetera vocatur *ιαω*. nam consultus Apollo Clarius, quis „Deorum habendus sit qui vocatur *ιαω*, ita effatus est:

Ὄργια μέν δεδαῶτας ἐχρῆν νηπενθέα κεῖθειν,
Ἐν δ' ἀπάτῃ παύρη σύνεσις καὶ νοῦς ἀλαπαδνός.
φράζεο τὸν πάντων ὕπατον θεὸν ἔμμεν' Ἰάω,
Χείματι μέν τ' Ἀΐδην, Δία δ' εἴαρος ἀρχομένοιο,
Ἠέλιον δὲ θέρευς, μετοπώρου δ' αβρὸν Ἰάω.

„Hujus oraculi vim, numinis nominisque interpretationem qua „Liber pater et Sol 'Ἰάω significatur, executus est Cornelius „Labeo in libro cui titulus est De oraculo Apollinis Clarii."

De zin van het orakel is duidelijk. Apollo van Clarus geeft te kennen, dat de godsnaam ιαω tot de dingen behoort die de ingewijden in de mysteriën behoorden geheim te houden; doch nu de vraag eens gedaan is, wil hij geen verkeerd antwoord geven: „Zij die de mysteriën verstaan hadden de heilaanbrengende „geheimen (eigenl. pijnstillende dranken) moeten verbergen; doch „in bedrog schuilt weinig zin en een zwak verstand. Zeg dat „Iao de hoogste is van alle goden: des winters Hades, Zeus in „het begin van de lente, Helios des zomers, en in de herfst de „teedere Iao." [1])

Jablonski en andere theologen verklaren dit orakel voor het werk van een aegyptischen christelijken gnosticus. Daarentegen een Lobeck, in zijn „Aglaophamus, seu de theologiae mysticae Graecorum causis," aarzelt niet om het voor echt te houden, niet slechts om den commentarius van (C.?) Cornelius Labeo, maar vooral om den vorm. Onze amsterdamsche rector Dr. Kappeyne van de Coppello heeft de goedheid gehad, het nog eens woord voor woord met mij na te gaan, en het is ons gebleken, dat er geen spoor van later grieksch of slechte versificatie in voorkomt, iets waardoor zich de verdichte orakels van later tijd altijd verraden. Wie deze Labeo is geweest, blijkt niet; zijn naam wijst op de laatste tijden der republiek of de dagen der eerste keizers; waarschijnlijk was hij een romeinsch ambtenaar te Colophon, waar meestal aanzienlijke en beschaafde lieden werden aangesteld.

Iao dus is een naam van Dionysos. Wij mogen tegenwoordig als bekend onderstellen, dat de orgiastische Dionysosdienst met den wijnbouw van aziatischen, bepaaldelijk semitischen oorsprong is; de wijn-zelf draagt een semitischen naam (Fοῖνος = יַיִן — יֵין) Door de Semiten in Kleinazië en op Cyprus, ook door de vestigingen der Phoeniciërs kwam het een en het ander bij de Ioniërs en in het europesche Griekenland. Dezelfde denkbeelden en plegtigheden (hoezeer dan plaatselijk gewijzigd) worden in

[1]) De quantiteit der α in ἰάω is blijkens dit gedicht lang; in het hebr. daarentegen kort van ouds. Die lengte kan echter eenvoudig door de arsis zijn ontstaan; zie o. a. Matthiae, Ausf. Griech. Gramm. 3te Ausg. § 19 ff.

Phoenicië vastgeknoopt aan de namen Baäl, Tammuz, Adonis. Overal is het de gever der vruchtbaarheid, die beurtelings als gestorven beklaagd en als herlevende met uitbundige vreugde begroet wordt. Reeds lang heeft men ingezien, dat aan al die eeredienstem het denkbeeld ten grondslag ligt van den hemelgod, van wien alle leven uitgaat, en wiens eigen leven zich in de wisseling der natuurverschijnsels afspiegelt. Bedenken wij dit, dan kunnen wij het orakel van Clarus verklaren uit de natuur van Syrië, om den Libanon. Iao is de hoogste van alle goden, want hij geeft alles leven, en zijn woning is de hemel die alles overspant. Doch in den hemel openbaart hij zich vooral door de zon. Des winters, als de nachten het langste zijn, woont de god voornamelijk in de onderwereld als Ζεὺς χθόνιος, regeert over de schimmen als Hades. In het voorjaar, als de graanoogst ophanden is, hangt alles af van het weder, van genoegzamen regen en zonneschijn: de god wordt aangeroepen als Ζεύς, als hemel- en weergod bij uitnemendheid. In den zomer is hij de blakende Zon, die alles verschroeit en door geen wolk getemperd wordt. Eindelijk in den herfst valt de rijpheid van vijg, olijf, granaatappel, van de druif bovenal met haar mysterieus levenwekkend nat: nu is het dat de god gekend wordt als de teedere Iao, den bron van alle schoonheid, liefde en leven.

Al dadelijk zien wij zooveel, dat de dus beschreven godheid niet is ontleend aan den Jhvh na de ballingschap, noch ook aan dien der propheten. En toch staat hij in onmiskenbaren zamenhang met een israëlitischen Jhvh, — ik bedoel dien van den Rigtertijd.

Het feest van dezen valt in den herfst. Men weet in den oudsten tijd nog niet van het gebod om driemaal 's jaars aan zijn heiligdom te verschijnen. De vader van Samuel gaat eenmaal 's jaars met zijn gezin naar Shiló ter bedevaart. Volgens Rigt. 21: 19 werd daar „van jaar tot jaar" een feest van Jhvh gehouden; van welken aard dat was leert het vervolg: de maagden trekken uit om hare feestreijen te dansen; de Binjaminieten liggen in hinderlaag in de wijnbergen; daar was dus het tooneel der feestviering, — natuurlijk omdat de aanleiding in den wijnoogst lag. Dus een dergelijk feest als dat van den verbonds-Baäl te Shekèm Rigt. 9: 27. Onder *het* feest (החג) wordt nog 1 Kon. 8: 65 (vgl. 2 Chron. 7: 8) en Ezech. 45: 25 *loofhutten* verstaan; ook in den Pentateuch, Lev. 23: 39 heet

dit eenvoudig „het feest van Jhvh:" de offers Num. 29: 12 zijn dan het overvloedigst, vooral de brandoffers, die aan Jhvh, immers aan den hemelgod met zijn alles verterend vuur, eigenaardig toekomen. Omdat de voornaamste bedevaart naar dat feest gerigt was, wordt Deut. 31: 10—11 de openbare lezing der Wet op dien tijd gesteld.

Dat overigens Jhvh oudtijds vooral als de gever van leven en vruchtbaarheid, als de schepper en heer der natuur werd vereerd, dat men hem aan den anderen kant vreesde bovenal als den magtige wiens toorn de bron des levens doet verdroogen — leeren wij uit beloften en bedreigingen als Ex. 23: 25—26, Hos. 2: 7—8, 20 vv., Deut. 7: 12 vv. 11, 12—17, 28:, 32: 13—14, 22, 39 40 enz. — Zoodra wij slechts afzien van de meer en meer geestelijke voorstelling van den god Israëls in de geschriften der propheten, dan vinden wij alom punten van overeenkomst tusschen dezen en den Baäl der omwonende volken: ook hij is hemelgod, vuurgod, zonnegod (Num. 25: 4 vgl. 2 Sam. 21: 9), krijgsgod. Ook hem zijn menschenoffers gebragt, en de telkens voorkomende moord en brand op groote schaal te zijner eer, vormt een doorloopende randteekening van protest op de bewijsvoering van hen die ons aan een aloud humaan Mosaisme trachten te doen gelooven. Het eenige verschil in karakter, dat tusschen den israëlitischen en den kenaänitischen hemelgod valt aan te wijzen, is dit: *dat de god Israëls altijd mannelijk is, ook geen vrouwelijk wezen naast zich heeft, en dat bij zijne dienst niets sexueels voorkomt.* Doch dit éene is van groote beteekenis: in deze kuischheid lag, zoo het mij voorkomt, het geheim van Israëls geestelijk ontwikkelingsvermogen.

Wij moeten al dadelijk vragen, van waar die eigenaardigheid van den israëlitischen god. De traditie leert ons, dat het volk zijne nationale eeredienst uit het Sinai-schiereiland had medegebragt, en het weinige dat wij van de daar bestaan hebbende godsdienst weten, bevestigt dat.

Wat den Sinai aangaat, kunnen wij hier de vraag laten rusten, of de tegenwoordig dus genoemde bij het klooster van Justiniaan dan wel de Serbāl de ware godsberg is, hoewel ik voor mij met Lepsius [1]) den laatsten daarvoor meen te moeten hou-

---

[1]) Briefe aus Aegypten u. s. w. Berl. 1852, S. 417 ff.

den. Daarentegen is het hier van belang op te merken, dat er ergens in dat gebergte nog eeuwen *na* Chr. nieuwemaansfeesten zijn gevierd, waarbij de priester in linnen gekleed was. Antoninus Martyr namelijk uit Placentia berigt ons cca. 600 na Chr. [1]) dat de Saracenen of Israëlieten ergens in den Chórèb een witmarmeren afgodsbeeld vereerden, welks priester een dalmatica en pallium van linnen droeg. Bij het groote feest begon de kleur van het beeld te verdonkeren; intusschen kwam de priester, en onder diens gebeden werd het beeld geheel zwart, om dan weer voor den afloop van het feest tot zijn oorspronkelijke blankheid terug te keeren. En wel hield die kleursverandering gelijken tred met die der afnemende en wassende maan. Dat hij zelf hiervan iets gezien heeft, berigt onze pelgrim niet; waarschijnlijk herhaalt hij wat hij van de Christenen in de oase Pharan (Wādī Fairān) of van de monniken daaromtrent vernomen had. Zeer mogelijk moeten wij niet slechts de kleurwisseling maar het geheele beeld op rekening van dezen stellen. In de middeneeuwen behoorde nu eenmaal bij alle heidendom een beeld: zelfs aan de Mohammedanen heeft men er wel toegeschreven. Doch zooveel staat vast, dat, evenals van ouds bij Israël, ook hier een nieuwemaansfeest en een linnen priestergewaad voorkwam. Vervolgens kent Diodorus Siculus in het schiereiland een waterrijken τόπος παραθαλάσσιος, met name Φοινικών (dadelbosch), te midden der woestijn, dien de barbaren heilig achten. Daar is een oud altaar van massieven steen met een opschrift in oude onbekende karakters, en een man en een vrouw bekleeden er levenslang het priesterschap. Hier is het duidelijk de god der vruchtbaarheid die vereerd wordt, en de onbekende karakters zijn waarschijnlijk de thans vrij wel ontcijferde sinaitische. De duizende opschriften in die schriftsoort geleiden den reiziger tot de toppen van den Serbāl, waar wij nog heden door den inlander heilig gehouden steenkringen ontmoeten; en de naam van den berg wordt door Rödiger [2]) uit het arabisch als סרב בעל, „palmbosch van Baäl" verklaard. Ook in die opschriften komt herhaalde malen de Baäl voor.

Alverder verdient het onze aandacht, dat onze oorkonden, die aan Ammón, Móab, Kenaän, aan de Philistijnen „vreemde" goden

[2]) Zie de Acta Sanctorum der Bollandisten, t. II Maji in praef.
[1]) Wellsted's Reisen in Arabien, II 412.

toekennen, dat nergens doen bij de Abrahamiden, d. i. Ishmaél, Midjan, Edóm. Integendeel, wij lezen Ex. 18 van brandoffers en slagtoffers die door Moses' schoonvader, den kóhén in Midjan, ter eere van Jhvh bij diens heiligen berg worden opgedragen, terwijl de stamhoofden van Israel deelnemen aan het offermaal. Er is daar van geene bekeering sprake: de kóhén verwerpt niet een vroeger voorwerp van zijne vereering; slechts ziet hij in, ten gevolge der redding van Israël, dat Jhvh grooter is dan alle goden, gelijk de dichter van het zegelied 15: 11. Die schoonvader van Moses heet elders een Qéniet (Rigt. 1: 16, 4: 11), of een zoon van Reüél, dus een Edomiet (vgl. Ex. 2: 18 en Num. 10: 29 met Gen. 36); eindelijk geeft misschien zijn titel יֶתֶר of יִתְרוֹ aanleiding om hem met Ishmaél (vgl. 1 Chron. 2: 17) in verband te brengen. — Ishmaél verraadt door zijn naam en zijne twaalf stammen een godsdienstige verwantschap met Israël. Een Edomiet, Saul's opperherder is 1 Sam. 21 blijkbaar een vereerder van Jhvh; en onder de levietenfamiliën bekleedt Qórach een eerste plaats, wiens naam wij Gen. 36 onder de edomitische stammen terugvinden. Ook deze stammen zijn twaalf in getal, wanneer wij den tweemaal genoemden Qórach eenmaal nemen, en Amaléq aftrekken, die anders altijd als zelfstandig volk optreedt, en waarvan zich het laatste overblijfsel, zoo als meer gebeurt, bij de Edomieten schijnt te hebben aangesloten. Edóm is in de genealogie de naaste bloedverwant, ja, van nature de oudere broeder van Israël. „Vreemde" goden bij dat volk kent alleen de Chroniekschrijver (2 Chron. 25: 14), die zelf onwetende den vinger legt op een ongerijmdheid in zijn berigt, wanneer hij „een propheet" den koning van Juda doet vragen: waarom hebt gij de goden van dat volk gezocht, die hun volk niet gered hebben uit uwe hand? Vergelijkt men 2 Kon. 14, dan ziet men dat Graf gelijk had met hier een der gewone inschuivingen van onzen auteur aan te nemen, die het onstichtelijk en dus onmogelijk vond, dat een koning van Juda een gewone nederlaag zou hebben geleden, indien hij zich inderdaad onberispelijk gedragen had. Daarentegen vinden wij Gen. 36 onder de koningen van Edóm een Baäl-chanan; zoo heette insgelijks een aanhanger van David, 1 Chron. 27: 28.

Op het schiereiland heerschen dus de godsnamen Baäl en Él; daar is de heilige twaalf, het nieuwemaansfeest en de linnen priesterkleeding in gebruik; plaats der godsvereering is

de hoogte van den berg, waar men den hemelgod nader is, of een plek waar zijne weldaden het meest in het oog vallen. Van een vrouwelijke godheid als Ashtórèt of de koningin des hemels is er geen spoor, evenmin van sexuele uitspattingen; die man en vrouw van Diodorus maken eenvoudig den indruk van een echtpaar, en ook Israël kent geen priestercoelibaat. Nemen wij hierbij eindelijk, dat de besnijdenis op *al* de Abrahamiden wordt toegepast Gen. 17: 23 vv. Men weet dat zij in gebruik was bij de Aethiopiërs en Arabieren; doch in Palaestina enkel bij de Israëlieten. Wanneer Herodotus II. 104 [1]) spreekt van *Φοίνικες καὶ Σύριοι οἱ ἐν τῇ Παλαιστίνῃ*, dan zijn daarmede geene anderen bedoeld dan de Joden en Samaritanen van zijn tijd; van elders blijkt ons omtrent de Phoeniciërs niets dergelijks; en het bijzondere gewigt dat de Israëliet op zijn nationaal verbondsteeken legt, bewijst dat het bij zijne buren niet gebruikelijk was.

Wij hebben dus overal, om den Sinai zoowel als om den Libanon, den eeredienst van den hemelgod die vruchtbaarheid en leven geeft, — doch met dit onderscheid, dat in het Noorden het sexuele en zinnelijk uitgelatene element in die eeredienst een hoofdrol speelt, in het Zuiden daarentegen binnen de perken wordt gehouden. De zuidelijke opvatting bragt Israël uit het schiereiland mede, in zamenhang met zijn verbondseeredienst, en heeft die in strijd met de noordelijke, onder vallen en opstaan, eindelijk tot een zedelijk monotheisme ontwikkeld.

Wanneer wij nu den godsnaam יהוה nergens in het Zuiden, maar juist in het Noorden en tot in de Dionysosmysteriën der aziatische Ioniërs terugvinden, dan is de natuurlijke gevolgtrekking, — *dat die naam oorspronkelijk geen israëlitische maar een kenaänitische geweest is.*

Beproeven wij ons rekenschap te geven van de wijze waarop die het eigendom van Israël geworden is.

Bij al het gewigt dat wij op de praktische werkzaamheid van Moses moeten leggen, is er geene reden om hem de waardigheid van een hervormer, in den zin van een leeraar, toe te kennen. Hij heeft hervorming gebragt in den socialen toestand maar niet

[1]) De plaatsen van Diod. Sic., in Winer's Realwb. aangehaald, spreken van geheel andere volken.

in de overtuigingen van zijn volk. Hij vond een aantal semitische stammen, die zich onder elkander en met de volken van het schiereiland en de woestijn als verwant aanmerkten; hij voerde ze uit met een bijhang van gemengd ras, deed hen aan den godsberg een verbond bezweren, gelijk er daar andere verbonden waren, en organiseerde ze daarbij in twaalven, d. i. tot een gesloten kring, gelijk de hemelgod in twaalf natuurlijke maanden den jaarkring volbragt. De nationale band van zulk een verbondsvolk ligt in de eeredienst van den god onder wiens sanctie het verbond gesloten is; daarom is Moses de stichter der israëlitische nationaliteit en der israälitische godsdienst tevens; niet in den zin alsof hij eigenaardige godsdienstige begrippen had medegedeeld. De diepe metaphysische zin, dien men juist in het woord יהוה heeft willen zoeken, vervalt zoodra men inziet, dat hier eenvoudig van den „Schepper'' sprake is. Al wat wij van de oudste geschiedenis van Israël vernemen geeft geene aanleiding om aan dat volk van den beginne af eigenaardige godsdienstbegrippen toe te schrijven. Men houde vooral in het oog, dat er in de oudheid niets bestond van hetgeen wij openbare godsdienstoefening noemen; alle eeredienst heeft plaats uit naam en ten bate van een volk, stam, familie, verbond, stad, broederschap, of van de bewoners van een landstreek of erf; een vreemde kan slechts als gast daaraan deelnemen. Zoo had ook het volk Israël zijn eigen eeredienst, niet als sekte maar als stamverbond. Ware het in het Zuiden gebleven, dan zou het zeker geen grootere historische rol hebben gespeeld dan zijne naaste verwanten. Doch nu kwam het eerst in het Overjordaansche, vervolgens in Palaestina in aanraking met den anderen type van Baälsvereering; en nu begon een eeuwenlange strijd der traditiën, die hier dit bijzondere had, dat er een strijd tusschen tucht en ontucht, geest en vleesch onafscheidelijk mede verbonden was. In de lagchende natuur van Syrië had de dienst van den hemelgod een weelderig, vaak wellustig karakter aangenomen. Op de kleine oasen daarentegen, te midden der ernstige woestijn, stond eerbied voor den Almagtige, dankbaarheid voor het matige dagelijksch brood, ontzag voor den wreker van alle onregt op den voorgrond. De strijdbare stammen van Israël, in die strengere begrippen grootgebragt, werden na de verovering alom door de levenslustige godsvereering van het noorden medegesleept; overal woonden zij (Rigt. 1) met de

oudere inwoners dooreen: zij verzwagerden zich met hen, verkregen dus aandeel aan hunne familie-offers en feesten, gelijk omgekeerd die anderen aan de hunne; waar zoo menige overeenkomst zigtbaar was, in den grond der zaak slechts één hemelgod werd vereerd met eenigermate verschillende attributen en plegtigheden, daar vloeide ongemerkt in die private eerediensten het israëlitische en kenaänitische dooreen; ja het laatste had de bovenhand, omdat het op de plaats-zelve oudere brieven had en omdat het zooveel meer genietingen aan de feestvierenden ten beste gaf. Het locale gebruik moet men vooral niet geringschatten; het scheen gevaarlijk, de vruchtbaarheid van de veroverde erven in de waagschaal te stellen door de van van ouds gevestigde offerdiensten te verwaarloozen.

Rein bewaard werd de voorvaderlijke traditie althans bij den gemeenschappelijken, nationalen cultus, die van het verbond der twaalf stammen uitging en door den מוֹעֵד der stam- en אֶלֶף-hoofden werd gevierd. Doch deze werd belemmerd door de versnippering van Israël in gewone tijden, door het verschil tusschen de buitenlandsche aangelegenheden der noordelijke, middellandsche, zuidelijke en oostelijke stammen. Eerst de onderdrukking door de Philistijnen haalde den nationalen band naauwer toe, een Samuel, Saul, David vernieuwde het werk van Moses, en Israel werd meer opmerkzaam op het onderscheid tusschen zijnen volksgod en dien zijner naaste buren.

Het is in den Rigtertijd dat wij de dooreenmenging van sinaïtische en kenaänitische eeredienst, van het nationale en het territoriale element, moeten zoeken. Reeds het lied van Debóra, waarin de volksgod van Israël nog uit Edóm en Séïr optrekt, noemt hem met den noordelijken naam יהוה; hoewel de plaats die dat lied in het boek der Rigteren bekleedt, volstrekt niet bewijst dat het reeds in den aanvang der rigterperiode moet gedicht zijn: men weet dat op de chronologie in dat boek geen staat te maken valt. Daarentegen is het zeker, dat de naam Baäl eerst later met het denkbeeld van Israël's god in oppositie werd gesteld. Geiger [1]) maakt opmerkzaam op de genealogiën in 1 Chron. en de LXX van 2 Sam., waar onder Saul's en David's zonen namen met Baäl zamengesteld voorkomen. Bij de verbondseeredienst, die aan den Gilgal en

---

[1]) Zeitschr. d. d. m. Ges. XVI (1862) S. 728-32.

bij gelegenheid ook elders werd gevierd, zal de naam Jhvh wel niet in gebruik zijn gekomen; bij zulke inrigtingen hield men zich in de oudheid streng aan de overlevering.

De traditie weet zeer goed, dat de god van Israël oudtijds anders heeft geheeten. Ex. 6 : 1—2 laat de verhaler hem zelf verklaren, dat hij bij de vaderen als אֵל שַׁדַּי heeft bekend gestaan. Dit wordt bevestigd door de namen Israél en Ishmaél. Dan de doorgaande toeleg der lateren is, de inrigting van zaken, die in hun tijd van kracht is, tot Moses terug te brengen, en alle vroegere zeden en gewoonten, zoo men ze niet onwettig verklaren kan, terug te dringen tot den vóormosaischen tijd. Van daar dat de genoemde verhaler het gebruik van den naam Jhvh reeds met Moses, anderen zelfs nog veel vroeger laten beginnen.

Indien ik mij niet geheel bedrieg, dan is de naam Jhvh tegelijk met de ark in het godsdienstig middelpunt van Israël ingevoerd. Met David namelijk, — men verliest dit te vaak uit het oog, — begint eene nieuwe orde van zaken. Samuel is de grootste vertegenwoordiger van het beginsel der nationale tegenstelling tusschen Israél en de omwonende volken, zooals dat door de philistijnsche oorlogen meer op den voorgrond trad; hij is de purist, die aandringt op de strenge naleving der oude chèrèmgebruiken 1 Sam. 15, die wel een aanvoerder voor den oorlog aanstelt, doch dezen ook aan de godheid en hare tolken ondergeschikt tracht te houden, beducht dat het koningschap de theokratische republiek overvleugelen zal Niet hij heeft in plaats van den ouden Gilgal, den steenkring (vgl. ook Ex. 24 : 4) gelijk die ook op Serbāl, den Chèrmón en elders bestonden, de ark als nationaal heiligdom ingevoerd, al was die door de volksrampen der Philistijnen populair geworden bij Israël. Eerst David, de volksheld, die zich aan het gezag van den mó'éd die hem gekozen heeft onttrekt, sticht een nieuw centraal heiligdom in de stad die hij zelf veroverd heeft, midden tusschen Juda en Ephrajim in, in het eigen stamgebied van zijn voorganger. De bedwinger der Philistijnen weet, dat hij de familiehoofden niet dwingen kan om hem daar te volgen en de verbondseeredienst te houden. Hij vervangt dus deze door een andere, even als hij-zelf de volksvergadering vervangen heeft. Doch ook hier knoopt hij zijne nieuwigheden zorgvuldig vast aan zaken die aan het geheele volk dierbaar waren geworden. De ark, die de Philistijnen gedwongen waren terug te zenden (oorspronkelijk een

heilige kist zooals men ze tot in den Dionysosdienst terugvindt), en die men tot hiertoe tamelijk verwaarloosd had, verkrijgt door hem voor goed de beteekenis van het palladium van Israël; en daarbij stelt hij zijne priesters aan, Ebjatar, zijn ouden medgezel uit Nób, en Çadóq, waarschijnlijk uit een der geslachten die de ark bewaard hadden.

Van dat oogenblik is de shilonitische naam Jhvh, al blijft die ook op sommige plaatsen in gebruik, vast verbonden aan de vereering van den volksgod van Israël. Om het jerusalemsche heiligdom schaart zich meer en meer de echt nationale partij; en zoo wordt langzamerhand die naam de leus van priesters en propheten; en die van den Baäl — oorspronkelijk algemeen — gebrandmerkt als verbonden met buitenjerusalemsche eeredienst, of met dáar niet goedgekeurde gebruiken.

Daarom zien wij de propheten van den koningstijd tegen de Baälsdienst ijveren, als die met ontucht en geweld gepaard gaat. Zij, de ware denkers in Israël, gevoelden wat de kuische en strenge godsdienst van den Sinai voor het volksleven te beteekenen had. Wij mogen met afschuw de bloedtooneelen gadeslaan die naar de oude religieuse voorstelling tot de dienst van Jhvh behoorden: — het karakter van die voorstelling is hard, onmeedoogend, maar niet bloeddorstig gelijk de wellust dat uit zijn aard is. Niet overprikkeling der zinnen, niet een bacchantische geestdrift, beurtelings minziek en moordziek als de panthers voor den Bacchuswagen, — maar beteugeling der hartstogten, eerbied voor Gods wet, handhaving der maatschappelijke orde was het die zij predikten. En zoo is de harde God van Oud-Israël van lieverlede gekend als de reine, de volmaakte, en daarom de langmoedige en liefderijke, naarmate het zedelijk ideaal door gestadige overdenking gelouterd werd.

II.

De personen die tusschen den hemelgod en zijne vereerders als bemiddelaars optreden, zijn volgens onze oudste berigten tweeërlei: zoogenoemde priesters (kóhanim), die de teekens door de godheid gegeven weten uit te leggen, en propheten (nebiïm), door wie de godheid zelve spreekt. Hetzelfde onderscheid (al is het reeds bij Homerus eenigszins verdwenen) bestaat bij de Grieken tusschen οἰωνοπόλοι of ὀνειροπόλοι en μάντεις, in het Latijn

tusschen augures en vates. Wat de offers betreft, die worden overal gebragt door het volk-zelf (Ex. 24 : 5–8, 1 Sam. 2 : 13–16, 6 : 14–15); al heeft de kóhén, als kenner der juiste gebruiken, daarbij dikwijls een rol te vervullen, zijn eigenlijke taak bestaat toch in het vragen en verslag geven van orakels (b. v. Rigt. 20 : 28, 1 Sam. 14 : 34–37, 22 : 10). De titel כֹּהֵן, oudtijds *kāhin*, had oorspronkelijk bij de Semieten waarschijnlijk de algemeene beteekenis van iemand die verborgene zaken van godswege, hoe dan ook, aan het volk mededeelde; zoodat het bij de Arabieren vóor Mohammed [1]) juist dengene beteekent die men in het Hebreeuwsch נָבִיא zou betitelen.

Wat de „propheten" in de vroegste tijden waren, kunnen wij niet leeren uit de vertaling die de LXX hebben goedgevonden van hun titel te geven. De betrekking waarin zij volgens het algemeen volksgeloof tot de godheid stonden, wordt Ex. 7 tot verduidelijking van iets anders gebruikt. Jhvh spreekt daar tot Moses: „zie, ik heb u aangesteld tot een god ten opzigte „van Pharao, en Ahrón uw broeder zij uw נָבִיא. Gij moet spreken „al hetgeen ik u voorschrijf, en Ahrón uw broeder moet spreken „tot Pharao". De נָבִיא is dus een bode, een tolk van de godheid bij het volk. 1 Sam. 9 : 6–9 leeren wij dat de נָבִיא, als רֹאֶה, „ziener" van verborgene dingen, werd geraadpleegd over het terugvinden van hetgeen verloren was, 1 Kon. 14 : 1 vv. ook omtrent den afloop van een gevaarlijke ziekte, waarvoor dan een geschenk werd gegeven. 1 Sam. 10 : 5, 10 ontmoet Saul een gezelschap van נְבִיאִים, die onder begeleiding van muziekinstrumenten van de hoogte (בָּמָה) komen, וְהֵמָּה מִתְנַבְּאִים „terwijl zij zich gedragen „als נביאים". In hetzelfde boek (hst. 19 : 20–22) houdt zich een dergelijk gezelschap, onder leiding van Samuel, op dezelfde wijze bezig. De toestand waarin zij verkeeren deelt zich aan al de boden van den koning, en ten laatsten aan dezen-zelf mede; hij ligt daarbij naakt op den grond, den geheelen dag en de geheele nacht. De נביא verkeert dus, dan wanneer hij geacht wordt zijn titel bij uitnemendheid te verdienen, in een toestand van buitengewone geestvervoering, waarin hij zichzelven geheel vergeet, en die toestand wordt door muziek bevorderd, vgl. 2 Kon. 3 : 15–16.

De eigenlijke oorzaak echter van dien toestand wordt daarin gevonden, dat de adem (רוּחַ) van Jhvh, of van God, over iemand

[1]) Zie Sprenger, Mohammad I. 254.

„heengaat" of hem „bekleedt"; ten gevolge daarvan wordt de mensch „veranderd in een anderen man", en geeft nu, als lijdelijk orgaan der godheid, hare orakelspreuken.

De „adem van Jhvh" of „van God" is de vaste uitdrukking voor diens levengevende werkzaamheid; gelijk in den mensch de adem en het leven onafscheidelijk verbonden, zoo al niet eenzelvig zijn, Gen. 1 : 2, 2 : 7, Ezech. 37 : 5, 6, 10, 14 enz.

Het leven dat door die aanblazing (inspiratie) wordt medegedeeld, kan ook van minder gewenschten aard zijn, b. v. bij Saul 1 Sam. 16 : 14, 23, 18 : 10. Doch bij den נָבִיא is het een hooger leven, waarbij zijne eigene persoonlijkheid wordt overschaduwd en de godheid zelve uit hem spreekt. Dit laatste blijkt nog genoeg in de boeken der schrijvende „propheten", die door een inleiding als „zoo spreekt Jhvh" zorg dragen dat men de volgende woorden niet zal beschouwen als gesproken „uit hun eigen hart".

Letten wij nu op den vorm van het woord נָבִיא, dan zullen wij aanvankelijk geneigd zijn om aan een wortel נבא te denken; in het arabisch bestaat een verbum van dien wortel, dat „uitgaan", vervolgens „uitsteken boven iets anders" en ook „buiten iets blijven" moet beteekenen; volgens de lexica ook „boodschappen". Of dit laatste geene fictive beteekenis is, zooals men die ten behoeve der etymologie meer heeft aangenomen, moeten wij in het midden laten. In het Arameesch en Hebreeuwsch echter komt zulk een verbum niet voor. En wanneer wij bedenken, dat alle hebr. nomina met ă—ī als vocalen, hetzij iets lijdends of iets abstracts beteekenen, dan zou, op grond van een verbum נבא „boodschappen", aan נָבִיא de beteekenis moeten worden toegekend, hetzij van een boodschap of van het overbrengen van een boodschap, doch nooit van een boodschapper.

Er blijft ons niet anders over dan den wortel te zoeken in de laatste klanken, en de נ׳ met den vocaal te houden voor het teeken van het reflexivum (Niphal) dat zoo dikwijls als passivum wordt gebruikt. Als wortel blijft dan over בא, of met een halfvocaal in het midden ביא - בוא „ingaan". Dit laatste als verbum wordt ook transitief gebruikt, b. v. בוא בְּרִית „in een verbond treden, een verbond aangaan". Is deze de wortel van ons woord, dan hebben wij daarin wel geen gewonen Niphal-vorm, maar er bestaat toch een analogon, t. w. נָזִיד „iets gekookts, een kooksel" (Stv. ook „moes") van זיד „koken"; het komt voor Gen. 25 : 29,

34, 2 Kon. 4 : 38, 39, 40 en Hagg. 2 : 13. De נָבִיא is dus het voorwerp van een ingaan, iemand in wien iemand of iets ingaat; hier natuurlijk de levengevende adem der godheid. Hij is dus een ἔνθεος, een ἐνθουσιάζων ὥσπερ οἱ θεομάντεις (Plat. Apolog. 22 C).

Tot bevestiging hiervan strekt, dat de toestand van den נביא behalve door het intensive reflexivum (Hitpaél) in de gewone beteekenis van „zich als נביא gedragen," ook door het eenvoudige reflexivum (passivum) נִבָּא, en nooit door een activum wordt aangeduid. Of de punctuatie juist is, moeten wij in het midden laten: misschien hebben althans de oudere schrijvers vormen van בוא bedoeld, en is men aan נבא gaan denken ten gevolge van נביא, waarvan de ware oorsprong vergeten was. Doch zelfs al had er van ouds een verbum נבא bestaan, dan zou dat naast בוא staan evenals naast בוע en בעו een נבע „opborrelen", naast דוד een נדד „bewegen", naast דוח een נדח „drijven", naast זור een נזר afkeeren," naast מול een נמל „afsnijden," naast סוג een נסג „terugwijken", naast סוך een נסך „bestrijken", naast סוח een נסח „verwijderen" en naast פוץ een נפץ „verstrooijen" voorkomt. Dan zou ook het arab. נבא „uitgaan" oorspronkelijk hetzelfde als het hebr. בוא „ingaan" kunnen zijn, evenals het causativum van ירש tevens beteekent „iemand iets doen erven" en „iemand (anders) „van zijn erf verdrijven."

De beste toelichting van hetgeen men oudtijds onder een נביא verstond, levert ons nog heden de Islâm [1]). Te Cairo is de melbush (vgl. לבש het „bekleeden" van iemand door den adem Gods) of weli (vriend van God) een zeer bekende figuur. Zijne handelingen zijn van dien aard, dat elke idioot of krankzinnige (vgl. 2 Kon. 9 : 11, Jer. 29 : 16) ontzien wordt als iemand wiens geest in den hemel woont (de Islâm vergunt niet, de godheid in hem te doen wonen), terwijl het grovere deel van zijn wezen op aarde omgaat. Zijn kleeding is excentriek (vgl. 1 Kon. 19 : 13, 2 Kon. 2 : 8, 13, Jes. 20 : 2) of hij gaat geheel naakt gelijk Saul toen hij geïnspireerd was. Men kent hem, evenals aan Elias en Elisha, het vermogen toe om wonderen te doen, en dat zelfs na zijn dood. Men stelt zich voor, dat deze heiligen altijd een zigtbaar hoofd op aarde hebben, wiens kenmerk in een bruinwollen hemd met wijde mouwen bestaat, gelijk

[1]) Zie Lane, Modern Egyptians, II. 39 ff. der duitsche vertaling, en de beschrijving van een ooggetuige uit Konstantinopel in All the Year Round, Feb. 4, 1860. Dozy, Islamisme, 399 vv.

Elias in een haren mantel gekleed ging, en inderdaad zou Elias in zijn tijd dat hoofd der heiligen zijn geweest. De weli kent het verborgene; hij vermaant allen tot godsvrucht, en neemt de mishandelingen, waaraan hij van den kant der kwalijk gezinden bloot staat, ja zelfs vrijwillige kastijdingen op zich.

De gezelschappen van נביאים vinden wij terug in die der derwishen, meestal handwerkslieden of landbouwers, die geregelde bijeenkomsten onder voortzitting van een opperhoofd houden, om zich door geestelijke oefeningen *tijdelijk* in den toestand van den melbush te verplaatsen. Onder fluit- en trommelspel worden allerhande bewegingen uitgevoerd en godsdienstige uitroepingen tot in het oneindige herhaald, en eindelijk gelooft men dat de derwishen tot geheele zelfvergetelheid, tot de kennis van het verborgene en tot het verrigten van wonderen worden opgevoerd. Bedrog loopt eronder, gelijk ook Israël zijne „valsche propheten" had, maar zeker geschiedde althans in vroegeren tijd het meeste te goeder trouw; en ooggetuigen verhalen ons van feiten die alleszins geschikt zijn om het wondergeloof der menigte te bevestigen.

De titel נביא en de zaak die er oudtijds door werd aangeduid is, naar het schijnt, evenmin oorspronkelijk israëlitisch als de godsnaam יהוה. Ook aan den kenaänitischen Baäl en aan de Ashéra worden נביאים toegekend 1 Kon. 18 : 19 en 2 Kon. 10 : 19; en daar wij de vereeniging van muziek, inspiratie, zelfvergetelheid, waarzegging terugvinden in Klein-Azië en bij de eerediensten die de Grieken van de Semieten met den wijnbouw hadden overgenomen, — zien wij al dadelijk, dat de zaak niet specieel israëlitisch was. Daarentegen in het Zuiden komt zij niet voor. Moses verkeert nergens in zulk een ekstatischen toestand, maar hij ontmoet de godheid van aangezigt tot aangezigt. Evenzoo de wigchelaar Bileam (de Midjaniet? Num. 31 : 8, 16, of Edomiet? בלעם בלע Gen. 36 : 32) [1]. Wij zien dezen „God ontmoeten" Num. 23 : 4, 16, waartoe hij voorbereiding maakt Num. 24 : 1 door op teekens te letten (הלך לִקְרַאת נְחָשִׁים); eerst op het laatst wordt terloops vermeld (24 : 2) dat „de adem Gods op hem" was, doch dit is een klimax omdat zijne krachtigste zegenspreuk volgt, en mogelijk is

[1]) Vgl. mijn opstel „Over het verhaal van Bileam" naar aanleiding van Dr. Oort's dissertatie, in de Godgel. Bijdragen voor 1861.

het (vgl. vs. 13) een tusschenvoegsel van een lateren bewerker.

Is de persoonlijke inspiratie door de godheid een denkbeeld van kenaänitischen oorsprong, dat bij het orgiastische der noordelijke eeredienst en de dionysische manie behoort, dan ligt het voor de hand aan te nemen, dat het ingelijks in den Rigtertijd van lieverlede bij Israël is overgegaan, doch daar in lateren tijd, in verband met het karakter van den nationalen God, meer en meer gematigd en vergeestelijkt is geworden.

Amsterdam,
10 Jan. 1868.

J. P. N. LAND.

OPMERKINGEN OVER EEN PAAR BIJBELPLAATSEN.

EXODUS 20, vs. 4.

Dat Exod. 20 en Deut. 5 de tien geboden (עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים) niet geven in dien vorm, waarin zij op de twee steenen tafelen gegraveerd stonden, maar gecommentariëerd, behoeft niet meer aangetoond te worden. Behalve eenige kleine afwijkingen verschillen beide redacties slechts in één punt, n. l. in de verklaring der sabbathswet, die in Exodus gegrond wordt op het scheppingsverhaal van Genes. 1, in Deuteronomium daarentegen enkel op het beginsel van menschlievendheid. Sommige geleerden verklaren echter Exod. 20 vs. 11 voor een later bijvoegsel (vgl. Kuenen, I, p. 158) en oordeelen dan dat de redactie van Exodus de oorspronkelijkste is.

Maar hetzij men zoo of anders over vs. 11 oordeelt, het schijnt wel zeker, dat het stuk niet uit Deuteronomium in Exodus is opgenomen; derhalve zijn ook die aanteekeningen op de grondwet, welke beide redacties gemeen hebben, niet van den schrijver van Deuteronomium. Daar deze ten tijde van Josia leefde, zijn we dus zeker het document bijna ongeschonden zoo te hebben, als het vóór 620 v. Ch. bestond. Doch reeds toen had het eene belangrijke interpolatie ondergaan, waarop ik meen dat nog door niemand is gewezen en waarvan de erkenning toch van zeer grooten invloed moet zijn op de behandeling der geschiedenis van den Israëlietischen godsdienst. Het is Exod. 20, vs. 4 = Deut. 5 vs. 8, waarbij het maken van afgodsbeelden en van afbeeldingen in 't algemeen verboden wordt, een verbod, dat later (Deut. 4, vs. 15 seqq.) nog meer gespecificeerd is. Dit vers verstoort den samenhang en kan niet door den auteur der overige aanteekeningen zijn geschreven. Knobel merkt

terecht op, dat de suffixen in לָהֶם en תָעָבְדֵם in vs. 5 (ik haal verder alleen Exodus aan) betrekking hebben op אֱלֹהִים אֲחֵרִים in vs. 3, niet op פֶּסֶל וְכָל ת״ van vs. 4. Dit bevestigt ook het bvgnw. קַנָּא ijverzuchtig, dat met het vervaardigen van afbeeldingen niets te maken heeft, maar een voortreffelijken zin oplevert, als men het met den inhoud van vs. 3 in verband brengt. „Gij zult geene goden voor mijn aangezicht (behalve mij?) hebben. Gij zult u daarvoor niet buigen, noch ze dienen; want ik Jehovah, uw God, ben een naijverig God." Nu kan men vs. 4 onmogelijk als een tusschenzin beschouwen. Men heeft dit wel gedaan — b. v. Knobel vindt: „dass die ganze Stelle (vs. 4) nur weitere Ausführung von vs. 3 ist, kann nicht wohl bezweifelt werden," — maar ik ontken het recht daartoe. Er is m. i. slechts keus tusschen twee dingen: òf men neemt vs. 3 en vs. 4 als twee afzonderlijke geboden (zooals Philo, Josephus en anderen), òf men verwijdert vs. 4 en verbindt vs. 3 met vs. 5. In het eerste geval hooren vs. 4 en vs. 5 bij elkander, waartegen de boven aangestipte niet geringe bezwaren gelden.

Tot de oncritische samenvoeging van vs. 3—6 tot één wetsartikel heeft de telling der tien woorden van de grondwet stellig veel bijgedragen; want als men vs. 3 en vs. 4 scheidt, dan komt men òf tot het getal elf, òf men moet de woorden: „ik ben Jehovah uw God," of liever „ik Jehovah ben uw God" niet mederekenen. Met weglating van vs. 4 verkrijgt men voor de tafelen de volgende tien regelen:

1. Ik Jehovah ben uw God.
2. Gij zult naast mij geen andere goden hebben.
3. Gij zult den naam van Jehovah uwen God niet misbruiken.
4. Gedenk (*of* neem in acht) den Sabbath, om dien te heiligen.
5. Eer uwen vader en uwe moeder.
6. Gij zult niet moorden.
7. Gij zult geen overspel doen.
8. Gij zult niet stelen.
9. Gij zult geen valsch getuigenis spreken tegen uwen naaste.
10. Gij zult uws naasten huis niet begeeren.

In hetzelfde hoofdstuk van Exodus komt het verbod van beelden nog eenmaal voor, n. l. in vs. 20, alleen met dit onderscheid, dat hier alleen het maken van gouden en zilveren godenbeelden verboden wordt, terwijl in vs. 4 het maken van afbeeldingen van levende wezens in 't algemeen tevens tot

zonde verklaard wordt. Ook vs. 20 hoort oorspronkelijk niet bij de wet, waarmede het nu verbonden is, zooals duidelijk genoeg blijkt uit het gebrek aan samenhang tusschen dit en de volgende verzen, en bovendien uit het gebruik van den pluralis לֹא תַעֲשׂוּן in vs. 20 naast den singularis in het vervolg.

Als mijne bezwaren tegen de authenticiteit van vs. 4 in de wet gegrond zijn, dan komt de vraag, wanneer is deze aldus aangevuld? Indien men mag aannemen dat de gecommentariëerde grondwet in den tempel was nedergelegd of opgehangen, dan moet men deze interpolatie voor eene officiëele houden. En dan is het — daar zij, zooals wij gezien hebben, ouder was dan Josia's hervorming, of liever, dan de samenstelling van Deuteronomium, — hoogstwaarschijnlijk, dat zij dateert uit het begin van Hiskia's regeering en de vrucht is der prediking van Jesaja en andere profeten. Want eerst door Hiskia is aan de wet uitvoering gegeven (2 Kon. 18, vs. 4). Had zij reeds vóór hem bestaan, dan was zij eene doode letter gebleven.

Onder de door Hiskia verbrijzelde afgodsbeelden wordt in de aangehaalde plaats van het boek der Koningen ook vermeld de koperen slang door Mozes gemaakt, die tot toen toe godsdienstige eer genoten had onder den naam Nekhusjtan. Wat de gedaante van dit beeld was, kunnen wij niet met zekerheid bepalen. In Numeri 21, vs. 9 wordt het *Sarâf* genoemd, en aldus heet een mythisch wezen, dat volgens de voorstelling der Israëlieten in de woestijn huisde. Wij vertalen den naam het best door gevleugelde draak. Afbeeldingen van hetzelfde wezen stonden waarschijnlijk naast die van een ander mythisch wezen, den Kherub, in den tempel van Jerusalem (Jesaja 6 en 37, vs. 16). Omtrent beide zal waarschijnlijk eene beoefening der Ninevietische monumenten licht verschaffen.

Met de vraag of ook deze symbolische voorstellingen in den tempel bij Hiskia's hervorming zijn vernietigd [1]), verlang ik mij hier niet in te laten. De Seraf in de aangehaalde plaats van het boek der Kon. bedoeld, was het middelpunt van een cultus, die zeer oud moet geweest zijn, daar men dien aan den naam van Mozes zelven vastknoopte. Naar mijne overtuiging is Numeri 21 een tendenz-verhaal, opgesteld om de afschaffing

[1]) De tijdelijke verwijdering der ark uit den tempel (2 Chron. 35, vs. 3) zou daarmede kunnen samenhangen.

van dien cultus voor te bereiden. Dat nu noch de plaats van 't boek der Kon., noch die van Numeri voldoende bewijs verstrekken, dat die Seraf-dienst werkelijk door Mozes is ingesteld, spreekt van zelf (vgl. van dit tijdschrift 1, p. 293). Maar het bewijst wel dat men er geheel onbewust van was, dat Mozes eene wet had uitgevaardigd, waarbij niet alleen het maken van afgodsbeelden, maar zelfs van afbeeldingen van levende wezens in 't algemeen werd verboden, m. a. w. dat de grondwet vóór Hiskia eene dergelijke bepaling niet bevatte.

Naast dezen Serafdienst staan de afbeeldingen te Dan en te Bethel, de versiering van den tempel van Salomo, de Teraphîm, enz. en samen bewijzen zij dat, althans vóór Hiskia, zoowel bij den Jehovahcultus, als bij den eeredienst van andere godheden, het gebruik van beelden symbolen voor de verlichten, afgoden voor de onontwikkelde massa — algemeen in zwang was. Het voorafgaand onderzoek voert tot het besluit, dat eene wet, waarbij dit wordt verboden, niet vóór Hiskia bestaan heeft. Wil men nu nog blijven beweren, dat Mozes en zijne ware volgelingen ten allen tijde daartegen geijverd hebben en dat de Israëlieten alles wat zij van beeldendienst bezaten, van alle kanten samengeleend hebben? Tenzij men mijne bezwaren tegen de authenticiteit van Exod. 20, vs. 4, als geheel ongegrond beschouwt, zal men, geloof ik, toegeven, dat de waarschijnlijkheid dezer voorstelling daardoor niet verhoogd is.

Deuteronomium 32 vs. 8.

De Grieksche vertaling van dit en het volgende vers luidt aldus: *ότε διεμέριζεν ο ὕψιστος ἐθνη, ώς διέσπειρεν υἱοὺς 'Αδαμ, ἔστησεν ὅρια ἐθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ, καὶ ἐγενήθη μερὶς κυρίου λαὸς αὐτοῦ 'Ιακώβ. σχοίνισμα κληρονομίας αὐτοῦ 'Ισραήλ.* In plaats van בְּנֵי יִשְׂרָאֵל heeft de vertaler בְּנֵי אֵל gelezen en zoo las eveneens de oude Palaestijnsche Targum, zie Geiger, Urschrift, p. 214. De geleerde rabbijn verklaart daaromtrent, dat hij niet beweren wil dat deze lezing de oorspronkelijkste is, maar dat zij toch stellig lang met de andere heeft geworsteld, tot zij voor de „der Tendenz entsprechenderen" יִשְׂרָאֵל moest wijken. Ik wil hier mededeelen wat mij beweegt deze lezing wel voor de oorspronkelijke te houden. Vs. 9 bevat duidelijk het gevolg van vs. 8, niet

de oorzaak. Knobel heeft, in navolging van vele anderen, dit laatste aangenomen en levert dan deze vertaling: „toen de Hoogste bezit gaf aan de volken, toen hij scheidde de menschenkinderen, toen bepaalde hij de grenzen der volken naar het getal der kinderen Israëls; want Jehovah's deel is zijn volk, Jacob de maat van zijne bezitting." Hij verklaart dit aldus, dat Jehovah uit voorzorg voor Israël, de woonplaatsen dier andere volken zoo bepaald had, dat er voldoende ruimte in een geschikt land voor zijn volk bewaard bleef. Met iemand die dat uit לְמִסְפַּר weet te lezen, is haast niet te redeneeren. En toch is dit de eenige verklaring, die — hoe mat dan ook — overblijft, wanneer men de betrekking van vs. 9 met het vorige vers aldus opvat. Atqui ergo.

Maar beschouwt men vs. 9 als de conclusie van vs 8, zoodat כִּי hier ongeveer hetzelfde beteekent als Jesaja 5, vs. 7 (het Arabische فَإِنَّ), dan moet men eerst hierop letten dat הַנְחֵל niet den zin kan hebben, dien Knobel er aan geeft. Het resultaat is, dat Jehovah een volk tot erfdeel ontvangt, derhalve moeten de eerste woorden van vs. 8 beteekenen „toen Eljôn de volken uitdeelde." Onder wie deelde Eljôn de volken uit? Er is slechts één antwoord mogelijk: onder de goden. En daarmede is tevens beslist, dat men בְּנֵי אֵל moet lezen. De volken werden zoo verdeeld, dat ieder god er een kreeg. Eene verdeeling naar het aantal der Israëlieten, of zelfs der stammen Israëls, is geheel ondenkbaar. Kortom wij hebben hier eene dergelijke voorstelling als in Deuteron. 4, vs. 19 seqq., volgens welke aan zon, maan en sterren de overige volken zijn toegewezen, terwijl Jehovah voor zich Israël heeft uitgekozen; en in Sirach 17, vs. 17 *ἑκάστῳ ἔθνει κατέστησεν ἡγούμενον, καὶ μερὶς κυρίου Ἰσραήλ ἐστιν.*

Beschouwt men nu vs. 8 en 9 geheel op zichzelve, dan zou men geneigd zijn tusschen deze plaats en de twee andere één groot onderscheid te maken. Terwijl namelijk in deze laatste Jehovah de verdeeler genoemd wordt, die voor zichzelven Israël behoudt, is het in Deut. 32 Eljôn die uitdeelt, en schijnt Jehovah een der בְּנֵי אֵל, aan wien voor zijn deel het volk Israël wordt toegewezen. Aldus deelde volgens de Phœnicische theogonie El of Belitan (Baäl Etân d. i. eeuwige, onveranderlijke Heer), dien Grieksche schrijvers *Κρόνος* noemen, het bestuur der wereld onder de andere Elohîm (vgl. Sanchon. ed. Orell. p. 28, 34, 36, 38).

Op dezelfde wijze werd naar de Babylonische leer elk deel der wereld onder den invloed of de regeering van een planeetgod geplaatst. En dit was, blijkens de boven aangehaalde plaatsen en Jesaja 24, vs. 21—23, hoewel met eene belangrijke wijziging, ook de voorstelling der Israëlieten.

De zonnegod, wiens symbool de grootste der planeten is, beheerscht het midden der wereld en staat in rang boven al de andere heeren des hemels; ja, als het *φῶς νοητόν* is hij de onmiddellijke emanatie der hoogste godheid, de eeniggeborene, die den vader in alles gelijk en daarom weder de oppergod zelf is (vgl. Movers, Phœnizier, I, p. 265), evenals in de Christelijke leer Christus, de Zoon van God, zelf God is. Aldus ontleent Jahû, d. i. Jehovah, zijne macht aan Eljôn, maar is ook weder Eljôn zelf — dit is het standpunt van den dichter van Deuteron. 32 — en als zoodanig is hij het, van wien de בְּנֵי אֵל of de אֱלֹהִים hunne heerschappij ontvangen, en die daarom den titel „god der goden" en „heer der heirscharen" draagt. Wanneer hij volkomen met Eljôn geïdentificeerd is, verliest hij weder zijn oorspronkelijk karakter van zonnegod, en dan is, zooals in de aangehaalde plaats van Jesaja, de zonnegod weder eene aan hem onderworpen macht.

Dit alles is nu niet zeer duidelijk, maar dit is natuurlijk. De oude Babylonische priesters mogen een vrij goed sluitend — hoewel voor ons toch maar half verstaanbaar — systeem van kosmogonie gehad hebben, het volk had dit zonder twijfel niet. Nog veel minder mogen wij het bij Israël zoeken, en om het, zoover het mogelijk zou zijn, te construeeren, ontbreken ons de noodige bouwstoffen. Men loopt zelfs zeer groot gevaar bijeen te stellen wat in gansch verschillende tijden thuis behoort. Bij Israël zullen wij hoogstens nog *sporen* van de aloude voorstellingen vinden, en wel 1e in de attributen van Jahû, die hem oorspronkelijk in het karakter van zonnegod toebehooren en dit als god van winterzon, van lentezon, van zomerzon en van herfstzon, b. v. Jesaja 10, vs. 16 en 17, waar Jehovah het licht van Israël heet (vgl. verder Movers, I, p. 319); 2e in gebruiken en symbolen bij den eeredienst, zooals b. v. het heilige vuur, de zonnezuilen enz.; 3e in de euhemeristische verhalen van Genesis, waarin soms de oorspronkelijke beteekenis niet geheel verduisterd is, b. v. Gen. 22, vs. 2, waar Ishâk (de lachende - lentezon?) nog de יָחִיד van Ab râm

Eljô(n) heet, in weerwil van hetgeen voorafgaat over Ismaël; in Genes. 37, vs. 32-34, waarin verschillende trekken uit de Adonismythe bewaard zijn, zooals het veelverwige kleed (*βασιλικῷ κοσμήσας σχήματι τὸν υἱόν*, Sanchon, p. 44, *ἐν εἵμασι πορφυρέοισιν*, Movers, I, p. 542, vgl. 252); de verscheuring door een wild dier (apri dente ferali deleto, Movers I, p. 206 seqq., vgl. Sanchon. p. 24); en eindelijk de rouw om Jozefs dood (de אֵבֶל יָחִיד, vgl. Movers, I, p. 248 seqq.). De naam JOSEF is vermoedelijk afgeleid van Asaf, het inzamelen der vruchten, en beteekent dus eigenlijk Herfst (harvest) of Herfstzon. En zoo verder.

Dit aangaande het oorspronkelijk karakter van Jehovah. En wat de overige Elohîm betreft, hebben wij - om van de bekende plaats van Amos niet te spreken - nog eene vingerwijzing, die niet onopgemerkt mag blijven. Het is deze, dat de twee heilige plaatsen, aan welke zich sterke Israëlietische herinneringen uit den tijd der omzwerving vastknoopen, de namen dragen van twee goden uit de Babylonische kosmogonie, welke men ook bij andere Semietische volken terugvindt. De berg, waar het verbond gesloten wordt, heet סִינַי (Sinaï), evenals de vlakte, waar de rots water voortbracht צִין of סִין (Sin), terwijl שִׁין (Sin), Deus Lunus is (zie Zeitschr. der d. morg. Gesellsch. XIX, p. 224 seqq., Oppert, Expédition en Mésopotamie, I, p. 263, 272, 275, II, p. 87, 331 seqq. In het derde deel der Zeitschrift heeft Tuch gesproken over het feest, dat ter eere van deze godheid bij den Sinaï door de Arabieren gevierd werd). En de berg, waar Mozes sterft en die voor de Israëlieten een heilige berg bleef (vgl. Ugolini, Thesaurus Antiquitatum, VIII, p. 320 en 486) is gelijknamig met de godheid Nebo, den Semietischen Mercurius (Jesaja 46, vs. 1, Winer, Reallexicon, II, p. 143, Oppert II, p. 46, 87, 258).

Eene merkwaardige parallel tot de boven omschreven verhouding tusschen Eljôn en Jahû geeft ons nog eene Phœnicische inscriptie, laatst behandeld in het nieuwe tijdschrift van Merx I, p. 109, waar iemand den zegen afsmeekt van Baäl Schamájim (Hemelheer), omdat hij de tempels van Baältis (Astarte) en Adôn Milkom (Melkart-Herakles) heeft verfraaid.

Leiden, 6 December 1867. M. J. DE GOEJE.

LICHT UIT DEN TALMUD.

Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine d'après les Thalmuds et les autres sources rabbiniques, par J. Derenbourg. Première partie. *Histoire de la Palestine depuis Cyrus jusqu' à Adrien* (Paris Imprimerie Impériale, 1867). [1]

Dat de christelijke theologie den Talmud en de overige oude Joodsche geschriften niet ongebruikt mag laten, wordt thans algemeen erkend. In de exegese van O. en N. Testament, in de biographie van Jezus en het onderzoek naar den oorsprong en de vroegste ontwikkeling des Christendoms speelt die literatuur in onze dagen zelfs eene zeer belangrijke rol. In het citeeren van hare getuigenissen wedijveren de verschillende theologische richtingen onderling.

Het is geene kleine noch ook gemakkelijke taak, die de beoefenaar der christelijke theologie zich alzoo ziet opgelegd. Ja, ik meen op algemeene toestemming te mogen rekenen, wanneer ik beweer dat slechts nu en dan één enkele die taak in haar vollen omvang kan aanvaarden. De oude Joodsche letterkunde is zóó uitgebreid, de bezwaren van allerlei aard, aan hare verklaring verbonden, zijn zóó groot, dat het niet dan aan zeer weinigen gelukken kan, haar geheel meester te worden. Gewoonlijk zullen wij dit moeten overlaten aan de Joodsche geleerden, die, van hunne jeugd af aan in den Talmud ingewijd, oneindig veel op ons voor hebben. Waarom zouden wij niet ons door hen laten voorlichten? Verdeeling van den arbeid is ook in de wetenschap zeer aan te prijzen. Blindelings mogen wij hen zeker niet volgen. Doch waarom zou het niet vrijstaan, hunne mede-

---

[1] De prijs van dit eerste deel is 12 francs.

deelingen uit de geschriften, waarin zij volkomen te huis zijn, dankbaar, maar met nauwgezette critiek te gebruiken?

Er bestaat trouwens weinig gevaar, dat wij ons, met opoffering van ons zelfstandig oordeel, door de Joodsche geleerden laten leiden. Daarvan zou dan alleen sprake kunnen zijn, wanneer wij ons, in elk voorkomend geval, met één enkelen gids tevreden stelden. Gaan wij — wat de voorzichtigheid gebiedend voorschrijft — met meer dan één te rade, dan bemerken wij aanstonds, hoe noodig het is de oogen wijd open te houden. Het sterkste autoriteitsgeloof is tegen die proefneming niet bestand. De schrijvers van den laatsten tijd, die wij bij voorkeur opslaan, Jost, Herzfeld, Geiger, Graetz, wijken ver van elkander af, niet in bijzonderheden alleen, maar ook in sommige hoofdzaken, daaronder ook die voor de historische studie van het Christendom onmiskenbaar gewicht hebben. Hunne onderlinge tegenspraak gaat zelfs ver genoeg, om den twijfel te wekken, of de Joodsche bronnen zuiver en helder genoeg zijn om ons zekere resultaten op te leveren? Onwillekeurig ontvangen wij den indruk, dat ook de Talmud een boek is,

in quo quaerit sua dogmata quisque,
invenit et pariter dogmata quisque sua.

Wij beginnen althans te twijfelen, of er in die folianten niet nog veel meer schuilt dan onze leidslieden, tot aanbeveling hunner zienswijze, daaruit mededeelen? In één woord: de heilzame bedachtzaamheid, door de uiteenloopende meeningen der voorgangers gewekt, dreigt in scepticisme over te slaan.

Het denkbeeld om uit den Talmud en de overige oude Joodsche geschriften alles bij een te zamelen wat op de geschiedenis en geographie van Palestina betrekking heeft en ons dat voor te dragen zonder veel redeneering, zoo objectief mogelijk — dat denkbeeld verdient, indien de voorafgaande opmerkingen niet onjuist zijn, alleszins te worden toegejuicht.

Met de verwezenlijking van dat plan heeft zich belast een volkomen bevoegd Joodsch geleerde. De lezers van de *Orientalia*, die in 1840 en 1846 door de hoogleeraren Juynboll, Roorda en Weijers zijn uitgegeven, herinneren zich wellicht, dat in elk der beide deelen eene verhandeling is opgenomen van Dr. Jos. Dernburg, de ééne (I : 175—190) „über das letzte Paschamahl Jesus'," de andere (II : 99—112) behelzende „Beiträge zur älteren Grammatik der hebräischen Sprache." De auteur is sedert

dien tijd naar Frankrijk verhuisd en daar zóó genaturaliseerd, dat zelfs zijn naam een Franschen vorm heeft aangenomen en nu Derenbourg luidt. Zijne kennis van den Talmud is even uitgebreid als nauwkeurig. Hij is daarbij op de hoogte van hetgeen door zijne stamgenooten in Duitschland is geleverd. Zijn boek vereenigt de Duitsche „Gründlichkeit" met de Fransche helderheid en levert diensvolgens eene zeer aangename lectuur op. Hij maakt, eindelijk, den indruk van een bij uitnemendheid bezadigd en onpartijdig geleerde te zijn. Terwijl mannen als Geiger — men denke aan *Das Judenthum und seine Geschichte* en aan de apotheose van Hillel — en Graetz — men herinnere zich *Sinaï et Golgotha* [1]) — nog altijd op het partij-standpunt blijken te staan, schrijft Derenbourg *sine ira et studio*. Wij vinden wel is waar bij hem geene volledige waardeering van Jezus en van het oudste Christendom, maar — wij waren ook niet gerechtigd, die hier van hem te verwachten; wat hij, volgens zijn beperkt plan, leveren moest, heeft hij ons niet onthouden, en van vijandschap tegen het Christendom ontdekken wij in dat weinige geen spoor. Diezelfde kalmte van geest verloochent hij niet, waar hij met de hypothesen van zijne voorgangers in aanraking komt: hij is vrij genoeg om ook de sterkste afwijking van de traditie te kunnen verdragen, maar tevens bedaard genoeg, om zich door de meest vernuftige combinatiën niet te laten medeslepen.

Ik vertrouw den lezer van het *Theologisch Tijdschrift* geen ondienst te doen, wanneer ik dit gunstige oordeel door eenige proeven ga staven. Bij voorkeur willen wij Derenbourg hooren over onderwerpen, die met de studiën van den christelijken theoloog in onmiddellijk verband staan. Gewoonlijk zal ik niets meer doen dan, in mijne eigene woorden, den hoofdinhoud van Derenbourgs mededeelingen terug te geven. Hier en daar evenwel zullen eene korte toelichting en eene enkele critische opmerking niet misplaatst zijn.

I. De groote Synagoge en de vaststelling van den canon des O. Testaments. Volgens de jongere Joodsche en de Christelijke traditie behooren deze twee bijeen: het zijn „de mannen der groote Synagoge," die, onder de leiding van Ezra, den oud-testamentischen canon hebben vastgesteld en afgesloten.

---

1) Verg. *Theol. Tijdschrift* I: 383—386.

Elders heb ik getracht de onwaarde van dit traditioneel gevoelen in het licht te stellen [1]). Laat ons hooren wat Derenbourg ons uit de door hem hem geraadpleegde bronnen mededeelt!

Is het waarschijnlijk — zoo vraagt hij (p. 29—40) — dat Ezra en Nehemia de handhaving van den nieuwen toestand, dien zij met moeite in het leven hadden geroepen, aan het toeval zullen hebben overgelaten? De misbruiken en afdwalingen, die zij hadden weggenomen, waren door de Hoogepriesters begunstigd of althans toegelaten; waren zij niet verplicht te waken tegen dien verkeerden invloed en naast de macht des Hoogepriesters, zoo mogelijk, eene andere te plaatsen, die zich met de voortzetting en voltooiing van hun werk belasten zou? Wel is waar, de boeken *Ezra* en *Nehemia* bewaren over zoodanige maatregelen van de beide hervormers het stilzwijgen, doch wat bewijst dit? Ieder stemt toe, dat die geschriften onvolledig en fragmentarisch zijn. Men erkent, dat de Pentateuch de grondslag hunner hervormingen was: vonden zij daar niet (b. v. *Deut.* XVI : 19; XVII : 8 verv.) meer dan één voorschrift, dat zich op de behoeften, die in hun tijd zich voordeden, gereedelijk liet toepassen? In één woord: alles pleit voor de onderstelling, dat Ezra en Nehemia de vroomste en geleerdste en aanzienlijkste beoefenaars van de Wet te Jeruzalem tot een collegie vereenigd en aan hen hunne taak overgedragen hebben. Op de werkzaamheid van zulk eene corporatie wijst de geschiedenis zeer duidelijk. Wanneer wij het Joodsche volk van de tweede helft der 5de eeuw (zie o. a. *Neh.* VIII : 14; XIII : 14 vv. *Mal.* II : 11) vergelijken met de tijdgenooten van Antiochus Epiphanes, welk een verschil merken wij dan op! In de 2de eeuw v. Chr. is de vroegere verslapping en onverschilligheid geweken, om plaats te maken eensdeels voor onverholen afkeer van het Judaïsme en sterke overhelling tot Grieksche zeden en denkbeelden, anderdeels voor innige aanhankelijkheid aan de Wet en de strenge, nauwgezette handhaving van hare bepalingen. Van waar dit onderscheid? „C'est que, dans l'intervalle, les lois de Moïse ont été étudiées, commentées, traduites; les prescriptions ont été élaborées, précisées, souvent poussées à leurs dernières conséquences, et les exagérations des uns, comme les défaillances des autres, sont également le résultat de l'oeuvre d'Ezra" (p. 31). Een groot

---

[1]) *Hist. Krit. onderzoek* enz. III : 420 vv. 431 vv.

deel van de *halachôth* (traditiën omtrent de opvatting, toepassing en uitbreiding van de Wet), die zonder aarzeling of discussie in de Mischna worden opgenomen, moet zich tusschen de dagen van Nehemia en die van Epiphanes hebben gevormd. De verschilpunten tusschen Sadduceërs en Phariseërs werden onder de eerste vorsten uit de Hasmoneën ijverig besproken. Welnu, ze onderstellen een geheel systeem van nauwkeurig omschreven ceremoniëele bepalingen, dat door de beide strijdende partijen wordt aangenomen, maar dan ook reeds vóór den opstand tegen de Seleuciden moet hebben bestaan. Dat systeem kan evenmin het werk der Hoogepriesters zijn — wat geeft ons recht om aan te nemen, dat zij in den regel belangstellender zijn geweest dan Jojakim en Eljaschib, in de dagen van Ezra, en Alcimus en Menelaus, ten tijde van Epiphanes? — als van enkele, op zich zelve staande geleerden: veeleer wijst alles op een geregeld voortgezetten arbeid, zooals wij dien van eene vaste corporatie verwachten kunnen. Wanneer derhalve de Talmud herhaaldelijk van zulk een lichaam melding maakt, dan hebben wij alle reden om zijn getuigenis aan te nemen. De opvolgers van Ezra heetten natuurlijk, evenals deze zelf, *Sopherîm;* zij hadden daarenboven aanspraak op den naam *Zekénîm*, *γέροντες*, die in den Pentateuch en *Josua* menigvuldig voorkomt. Doch de eigenlijke benaming van hunne, te Jeruzalem gevestigde vereeniging is כְּנֶסֶת הַגְּדוֹלָה, de groote vergadering of synagoge. Deze is het, die volgens de bekende Talmudische plaatsen (*Pirke abôth* I: 1 enz.) als schakel in de keten der traditie op de profeten volgt. Terwijl de Hoogepriester het politiek gezag uitoefende en door de Perzen, evenals later door de Lagiden en Seleuciden, als hoofd der Joodsche natie werd erkend, bleef aan „de groote Synagoge" de taak overgelaten om Ezra's werk te voltooien. Haar invloed, door den Hoogepriester nu eens bevorderd, dan weder tegengegaan, was van zedelijken aard en nergens nauwkerig omschreven. „L'autorité des soferim s'imposait, par l'ascendant que donnent la science et la piété, par le prestige qu' exercent la parole éloquente et une ardeur sainte, par les rapports constants qu'ils entretenaient avec les masses dans l'enseignement public" (p. 33). Hunne eigenlijke werkzaamheid wordt volkomen juist uitgedrukt door de drie spreuken, die in *Pirke abôth* aan „de groote Synagoge" worden toegekend: „weest behoedzaam in de rechtspraak; vormt vele leerlingen; maakt

eene heining om de Wet;" dit laatste was voor hen de hoofdzaak.

Terwijl de geloofwaardigheid van de Talmudische traditie bovendien nog door den zeer eigenaardigen naam, dien dit collegie draagt, bevestigd wordt, blijft zij zichzelve geenszins gelijk, wat aangaat zijne samenstelling, het aantal der leden, den duur van zijn bestaan enz. Al wat ons daaromtrent wordt medegedeeld, berust blijkbaar op gissing en combinatie en kan dus niet als historisch gelden. Zoo het bericht (Jer. *Megilla* I: 5), dat er 85 oudsten waren en ruim 30 profeten, en een ander (Bab. *Megilla* 17 *b*), dat het geheele getal 120 bedroeg. Men mag aannemen, dat het cijfer der leden onbepaald was en dat zij deels tot de leeken, deels tot de priesters behoorden. Dat — gelijk Herzfeld wil — de Hoogepriester voorzitter was, is zeer onwaarschijnlijk; zoo ook, dat de samenkomsten in eene der tempelzalen zullen hebben plaats gehad: het lag in den aard harer roeping, dat „de Synagoge" alles vermeed, wat hare onafhankelijkheid in gevaar had kunnen brengen. — Moeten dienvolgens deze en andere dergelijke vragen onbeantwoord blijven, met meer zekerheid laat zich bepalen, welke punten vooral door de Sopherîm in behandeling genomen en allengs vastgesteld werden. Onze bronnen noemen bepaaldelijk de voorschriften omtrent rein en onrein (uit *Hagg.* II: 12, 13 blijkt, dat ze toen aan de orde waren, terwijl de aanraking met de Perzen als van zelve aanleiding gaf om ze verder te ontwikkelen); de regelen ten aanzien van de sabbatsviering (verg. *Neh.* XIII: 15 vv.); de gebedsformulieren. Maar ook met den tekst en de redactie der heilige schriften hield „de groote Synagoge" zich bezig. Opmerking verdienen eenige talmudische plaatsen (aangehaald p. 38 n. 3), waarin *Neh.* I: 7; IX: 6, 7, 18 als hare uitspraken worden geciteerd. Hier schijnt haar dus de redactie van het boek *Nehemia* te worden toegeschreven. Elders (Bab. *Baba-bathra* 15*a*) heet het, dat zij *Ezechiël*, de twaalf kleine profeten, *Daniël* en *Esther* heeft op schrift gebracht, terwijl eindelijk in een na-talmudisch geschrift (*Aboth de rabbi Nathan* c. 1) de opname van Spreuken, Prediker en Hooglied aan haar invloed wordt toegekend [1]). De onbepaaldheid en tegenstrijdigheid dezer opgaven verbiedt ons daaraan veel te hechten. Doch samengenomen geven

---

[1]) Verg. mijn *Hist. Krit. Onderzoek* enz. III: 415 v.

zij ons eene voorstelling van den arbeid der groote Synagoge, die door hare innerlijke waarschijnlijkheid zich aanbeveelt en die Derenbourg ten slotte nog door eene algemeene overweging poogt te bevestigen. Hij tracht namelijk aan te wijzen, dat het zeer ingewikkeld stelsel van voorschriften, dat de Joden in hunne tweede ballingschap (70 n. Chr.) medenamen, zich niet kan hebben gevormd gedurende den vrijheidsoorlog, noch onder de oorlogen der eerzuchtige Hasmoneën, noch in het tijdperk van verval, dat met Herodes begint en met de verwoesting van den tempel eindigt. De conclusie ligt voor de hand: „Le calme, qui règne sous les Perses d'abord, et sous les premiers rois Grecs ensuite; l'absence complète de toute aspiration politique; le silence, qui, pendant deux siècles, se fait autour du nom juif, favorisaient singulièrement le travail de ces hommes qui, vivant dans la retraite, n'en sortaient que pour prêcher et enseigner. Ils s'adressaient en outre à un peuple dont aucun évènement extérieur ne détournait l'attention, ni des souvenirs de son passé, ni des exemples de piété ou de protection divine qu' on lui montrait dans son histoire" (p. 39 s.).

Van vaststelling en afsluiting van den canon des O. Testaments was tot dusver geen sprake. Inderdaad, terwijl Derenbourg ons de berichten zijner bronnen over „de mannen der groote Synagoge" mededeelt, vindt hij geene aanleiding om van den canon te gewagen. Eerst in het vervolg van zijn boek komt hij daarop. Blijkbaar staat hem daarbij voor den geest de vernuftige hypothese van Graetz, die ik elders medegedeeld en beoordeeld heb [1]). Het verheugt mij, de toen door mij gemaakte bedenkingen thans uit Derenbourg te kunnen bevestigen en verbeteren. Graetz [2]) heeft namelijk de stelling verdedigd, dat de zgn. „achttien bepalingen" of „woorden", die in de Mischna en in de Gemara's worden vermeld, zijn vastgesteld na het uitbarsten van den opstand tegen de Romeinen, 66 n. Chr., en wel hoofdzakelijk door den invloed van Eleazar ben Hanania ben Hizkia. Dit gevoelen wordt door Derenbourg omhelsd (p. 272—276). Doch hij wederlegt de meening van Graetz, dat de zoo even genoemde Eleazar ben Hanania dezelfde zou zijn als Eleazar ben Hanania, dien Josephus (*Bell. Jud.* II: 17 § 2 sqq.) vermeldt; deze laatste behoorde tot de hoogepriesterlijke familie en tot de ge-

[1]) T. a. p. III: 442 v.

[2]) *Gesch. der Juden.* III: 355 ff. 494—502 (2e Ausg.)

matigde partij, hoewel hij aanvankelijk zich door zijne drift vervoeren liet en de gehoorzaamheid aan de Romeinen opzegde (p. 472—474). — Nu oordeelt Graetz verder, dat in dezelfde samenkomst, waarin de „achttien woorden" werden aangenomen, ook de canon van het O. Testament zal zijn vastgesteld. Derenbourg (p. 295—298) geeft toe, dat Eleazar ben Hanania ben Hizkia zich met de vraag naar de canoniciteit van Ezechiël — die derhalve toen nog niet was uitgemaakt! — heeft ingelaten. Hij herinnert verder, dat andere boeken van het O. Testament nog later en in veel sterkere mate tot bedenkingen aanleiding gaven. Hij is geneigd aan te nemen, dat ongeveer gelijktijdig met den val van Jeruzalem het onderzoek naar den omvang des canons ter hand genomen en tot een voorloopig einde gebracht is. Doch zeer te recht doet hij opmerken, dat nergens in den Talmud eene vergadering vermeld wordt, die over dit onderwerp eene beslissing heeft genomen. Wij zijn niet gerechtigd om daarin een onwillekeurig verzuim te zien, dat wij door eene gissing moeten trachten te herstellen. Veeleer is het waarschijnlijk, dat de overeenstemming ten aanzien van de canonieke boeken allengs grooter geworden is, totdat eindelijk de tegenspraak, waartoe sommige geschriften aanleiding gaven, geheel verstomde en niemand meer ten aanzien van den canon een afwijkend gevoelen koesterde. Kan wellicht de toenemende verbreiding van het Christendom den Joodschen geleerden mede aanleiding gegeven hebben om, na den ondergang van den Joodschen staat, ten behoeve van hen die zich in den vreemde gingen verstrooien, den inventaris hunner nationale schatten aan eene herziening te onderwerpen en de daaromtrent hangende quaestiën op nieuw te overwegen?

II. Sadduceën en Phariseën. De bladzijden, die Derenbourg aan de beschouwing van deze beide partijen wijdt [1]), behooren tot de belangrijkste van zijn boek. Doch het is niet gemakkelijk, van zijne beschouwingen over dit gewichtig onderwerp een beknopt overzicht te geven. Het best zal mij dit nog gelukken, wanneer ik mag uitgaan van de onderstelling, dat de denkbeelden, door Geiger, in zijne *Urschrift und Uebersetzungen*

[1]) Zie Chap. V *Jean Hyrcan. Le Pharisëisme et le Sadducéisme* (p. 70—82); Chap. VIII. *Les Pharisiens et les Sadducéens* (p. 119—144); Note IV *Origine du nom des Pharisiens et des Sadducéens* (p. 452—456).

der Bibel en in latere geschriften, over Sadduceën en Phariseën voorgedragen, den lezer niet onbekend zijn. Die onderstelling is geenszins gewaagd, vermits die denkbeelden ook in ons vaderland reeds meer dan eens zijn besproken [1]), al ontbreekt het ons nog aan eene opzettelijke waardeering en critiek van een gevoelen, dat zonder eenige overdrijving gezegd mag worden in dit gedeelte der Joodsche godsdienstgeschiedenis *époque* te maken.

Men herinnere zich dan, dat Geiger den naam „Sadduceën" vereenzelvigt met „Zadokieten" of „zonen van Zadok". Zoo heetten volgens hem de priesterfamiliën, die na den terugkeer uit de ballingschap aan het hoofd van den Joodschen staat stonden. Zij verloren deze hare aanzienlijke positie ten gevolge van het gedrag van mannen als Menelaus en Alcimus, die zich aan het hoofd der Griekschgezinden plaatsten en alzoo hun ambt verbeurden. In stede van de Zadokieten traden nu de Hasmoneën als hoogepriesters en vorsten op. Rondom dezen verzamelde zich evenwel spoedig de vroegere priesterlijk aristocratie, die den ouden naam met eene kleine wijziging behield en voortaan „de Sadduceën" heette. Tegenover haar stonden, van het midden der 2de eeuw v. Chr. af, de Phariseën d. i. פְּרוּשִׁים of afgescheidenen; zij zijn de geestelijke kinderen van de mannen, die met Ezra en Nehemia „zich afzonderden (Hebr. הַנִּבְדָּלִים) van de onreinheid des lands en der heidenen" (*Ezr.* VI : 21; X : 11; *Neh.* IX : 2; X : 29). De stiptste handhaving van de Wet gold hun boven alles; daaraan brachten zij volgaarne het vermeende staatsbelang ten offer, dat integendeel bij de regeeringspartij het zwaarst woog. De Phariseën vonden bijval en steun bij het volk en wisten daardoor dikwerf hun gevoelen door te drijven, in weerwil van de aanzienlijke positie hunner tegenpartij. De strijd tusschen Sadduceïsme en Phariseïsme is, in één woord, de oude en altijd weer nieuwe worsteling tusschen aristocratie en democratie, doch eigenaardig gewijzigd naar de bijzondere gesteldheid van het Joodsche volk.

Aan deze opvatting nu is die van Derenbourg nauw verwant. Ook hij ziet in de Sadduceën de aanzienlijken, inzonderheid de hooggeplaatste priesters, in de Phariseën de strenge, bij het volk ge-

---

[1]) *Bibl. van Mod. Theologie.* Deel VI bl. 123—162. Verg. ook mijn *Hist. Krit. Onderz.* III: 190 vv. 431 v. en mijne verh. over *de samenstelling van het Sanhedrin,* in Versl. en Meded. der Kon. Acad. van Wet. Afd. Letterkunde Deel X bl. 131—168.

liefde en op het volk steunende leeraars der Wet. Doch over den oorsprong, de beteekenis en het gebruik van beide namen oordeelt hij anders dan Geiger. Bij dezen zijn het, gelijk wij zagen, eerenamen, door de partijen zelve aangenomen. Derenbourg acht dit onvereenigbaar met de Talmudische plaatsen, waar ze voorkomen. Het spreekt van zelf, dat in den Talmud de naam „Sadduceën" altijd eene ongunstige beteekenis heeft: hunne tegenstanders zijn daar aan het woord; „Sadduceër" wordt zelfs allengs zooveel als ketter en in de parallele plaatsen verwisseld met „Cutheër" (Samaritaan), „Mîn" (ongeloovige) enz. Dit alles bewijst nog niet, dat „Sadduceër" niet oorspronkelijk een eerenaam is geweest. Doch van meer gewicht is het feit. dat óók „Pharûsch" in verreweg de meeste plaatsen eene min gunstige of eervolle bijbeteekenis heeft. Men kent — b. v. uit Renan, *Vie de Jésus* p. 328 s. — de zeven klassen van Phariseën, die meer dan eens in den Talmud worden opgesomd. In de discussiën tusschen Sadduceën en Phariseën wordt deze laatste naam bij voorkeur door de tegenstanders gebruikt; zij zelven noemen zich „wijzen", „sopherîm" enz. Hoe dit te verklaren? Ziet hier de hypothese van Derenbourg! Toen de vrijheidsoorlog gelukkig ten einde was gebracht, behielden de vrome en ijverige Israëlieten, inzonderheid de zoo gezinde Sopherîm, een diepen afkeer van het heidendom en bleven zij doordrongen van de noodzakelijkheid om het binnendringen van alle heidensche elementen op afdoende wijze tegen te gaan. Geenerlei gemeenschap of aanraking met de afgodendienaars! werd hunne leuze. Josephus bedient zich, en wel voor het eerst bij de regeering van Johannes Hyrcanus [1]), om dit denkbeeld uit te drukken van het woord ἀμιξία (opp. ἐπιμιξία; 2 *Macc.* XIV : 3). In het hebreeuwsch van die dagen beantwoordt daaraan פְּרִישׁוּת, „afzondering". Met de richting, door dat woord aangewezen, konden de Hasmoneën en, meer in het algemeen, de aanzienlijken zich niet vereenigen. Ook zij waren van het heidendom afkeerig, maar achtten het onnoodig, zich zóó streng af te zonderen als de vromen verlangden. Hunne positie maakte hun dit ook zeer moeilijk. Zij qualificeerden de eischen der andersdenkenden en hunne „pherischûth" als overdrijving en stelden zich tevreden met eene meer gematigde deugd, die zij צְדָקָה, „gerechtigheid", noemden, en dat

---

[1]) *Arch. Jud.* XIII : 8 § 3.

3 liever, omdat een hunner meest geëerde voorgangers, Simeon, de hoogepriester (± 200 v. Chr.), den bijnaam „de rechtvaardige" had gedragen. Zoo zijn dan *pherischûth* en *zedakah* aanvankelijk „deux tendances, deux aspirations qui se manifestent dans deux couches différentes de la nation, et qui y prennent un développement naturel et nécessaire; ce sont pour ainsi dire deux modes de la même foi, qui se transforme selon le milieu où elle jette ses rayons" (p. 77 s.). Spoedig evenwel werd de klove dieper. De Hasmoneën en hunne hovelingen constitueeren zich als adelijke partij en beginnen laag neer te zien op de leeraars en de vrome leeken, die van hunne zijde tegen de priesterlijke voorrechten, voor de meesten hunner ontoegankelijk, in verzet komen en zich op hetgeen zij zelven bezitten en verwezenlijken, op hun stipt wettelijk leven, te meer laten voorstaan. Toen kwamen de namen *pharûsch* en daartegenover *zaddûk* of *zaddûkî* als „sobriquets" bij de tegenstanders in gebruik. „Ces noms, avant de servir à désigner deux partis distincts, étaient comme une injure ou un ridicule, que l'un déversait sur l'autre. En examinant les passages --- on reconnaîtra, que les deux termes servent à l'histoire comme un moyen commode de dénommer les deux fractions dont le frottement continuel va bientôt semer la discorde et entasser des ruines; mais que ni le parti des aristocrates, ni celui des docteurs ou amis du peuple ne se les sont jamais appliqués volontiers, parceque tous les deux ont conservé le souvenir du caractère insultant que ces surnoms avaient eu à leur origine" (p. 78).

Ongetwijfeld kunnen er ook tegen deze oplossing van het probleem bedenkingen worden ingebracht, doch den lof van groote scherpzinnigheid en natuurlijkheid zal men haar wel niet ontzeggen. Zij maakt op mij te meer indruk, omdat ik tegen Geiger's „Zadokieten" en vooral tegen den invloed van dien naam op de na-exilische literatuur, dien hij aanneemt, groote bezwaren heb [1]), die ik bij eene andere gelegenheid wensch te ontwikkelen.

In overeenstemming met het boven medegedeeld gevoelen ziet Derenbourg in den bekenden twist tusschen Johannes Hyrcanus en de Phariseën — dien Josephus (*Arch. Jud.* XIII : 10 § 5, 6) en de Talmud (Bab. *Kidduschin* 66 *a*) beiden, hoewel niet zonder afwijkingen, verhalen — het begin der formeele scheuring tus-

---

1) Verg. *Versl. en Med.* t. a. p. bl. 156.

schen de twee partijen. Hij verhaalt verder, hoe zij onder de opvolgers van Johannes elkander heftig bestreden, en wijdt een afzonderlijk hoofdstuk aan de behandeling harer verschilpunten. Het was te verwachten, dat vooral daarop de scherpzinnige onderzoekingen van Geiger grooten invloed zouden oefenen, en dit is dan ook werkelijk het geval. Wij moeten ons tot enkele hoofdzaken bepalen. Dat van de oude dwaling, als zouden de Sadduceën Epicuristen zijn geweest en behalve de Wet het geheele O. Testament verworpen hebben, bij onzen schrijver geen spoor voorkomt, behoeft nauwelijks te worden gezegd. Opmerking verdient daarentegen zijn oordeel over het bericht van Josephus — in de boven aangehaalde plaats — dat „de Phariseën het volk vele wetten leerden, volgens de overlevering der vaderen, welke niet geschreven waren in de boeken van Mozes en door de Sadduceën verworpen werden, die beweerden dat alleen de geschreven geboden verbindend waren en dat hetgeen in de overleveringen werd opgelegd niet behoefde te worden waargenomen.” Dit bericht schijnt Derenbourg toe geen geloof te verdienen. Uit den Talmud blijkt namelijk, dat ook de Sadduceën hunne overleveringen hadden, van die der Phariseën afwijkende. In de discussiën tusschen de twee partijen komen die verschilpunten voor den dag, maar even duidelijk blijkt, dat zij hare gemeenschappelijke overtuigingen hebben. Indien — gelijk boven werd aangenomen — een belangrijk deel van de mondelinge wet door „de mannen der groote Synagoge” is vastgesteld en vóór 200 v. Chr. algemeen erkend was, hoe kan men dan gelooven, dat de Sadduceën eene eeuw later zich aan de letter van den Pentateuch hielden? Maar van waar dan het bericht van Josephus? In eene zeer oude lijst van gedenkdagen, *Megillath Taänîth* (vasten-rol) geheeten, die door Derenbourg [1]) tot de eerste eeuw onzer jaartelling wordt gebracht, vindt hij vermeld dat op den 14^{den} der maand Tammuz „het boek der rechtspraak (of „beslissing”) werd afgeschaft” (עדא ספר גזירתא), weshalve op dien dag geen rouw mag worden bedreven. In de (jongere) scholiën wordt dit nader opgehelderd: de Sadduceën hadden schriftelijke bepalingen omtrent de doodstraf en hare toepassing; tegen het opschrijven van zoodanige dingen — zeker ook wel tegen de bepalingen zelve — kwamen de Phariseën in verzet;

[1]) Note I p. 439—446.

het gelukte hun de geldigheid van het bedoelde boek te doen opheffen. Dat dit als een groote triomf aangemerkt en een gedenkdag aan de herinnering daarvan gewijd werd, kan ons niet bevreemden: de Phariseën hebben zich zoolang mogelijk tegen het opteekenen der overlevering aangekant en zich daardoor juist hunne vrijheid voorbehouden en den weg tot hare verdere ontwikkeling niet afgesloten; in zóóver vormen zij de partij van den vooruitgang, terwijl de Sadduceën meenden dat er reeds genoeg gedaan was tot verklaring, toepassing en uitbreiding van de Mozaïsche wet en zeer gaarne bleven staan bij hetgeen in dezen door de voorgangers was vastgesteld. Het buiten werking stellen van „het boek der rechtspraak" was dus inderdaad eene zegepraal van het Phariseesche beginsel op de conservatieve politiek der Sadduceën. De voorstelling van Josephus, in de aangehaalde plaats, is zeker, als wij haar met dit feit in verband brengen, onjuist, maar niet onjuister dan zijne voorstelling van „de drie secten" in haar geheel; om voor zijne Grieksche lezers verstaanbaar te blijven generaliseert hij ook hier en maakt hij van de gehechtheid der Sadduceën aan dat ééne „boek" iets anders, nl. vasthoudendheid aan de letter der geschreven wet (p. 125—127).

Misschien zal men oordeelen, dat deze verklaring van het bericht bij Josephus zich juist niet door hare eenvoudigheid aanbeveelt. Mij komt het voor, dat de Joodsche geschiedschrijver wel — gelijk Derenbourg wil — generaliseert, maar eenigszins anders dan het hier is voorgesteld. Als men de discussiën tusschen Phariseën en Sadduceën nagaat, dan ontvangt men den indruk, dat de laatstgenoemden meestal de letterlijke opvatting van de Mozaïsche geboden voorstaan en zoo de Phariseesche overdrijving pogen af te wijzen. Daaruit volgt zeker niet, dat zij de overlevering in haar geheel verwierpen; het tegendeel blijkt duidelijk genoeg. Maar Josephus kon het toch zóó voorstellen en hun herhaald beroep op de letter doen voorkomen als een bewijs, dat zij van alles wat daarboven uitging in het geheel niet weten wilden.

Ook over de Sadduceesche loochening van de onsterfelijkheid deelt Derenbourg ons zijn gevoelen mede (p. 128—132). Het verdient alle overweging. Hij herinnert ons eerst de verhouding van het O. Testament tot het geloof aan een toekomstig leven. Daarna doet hij opmerken, dat de Sadduceën, die een ruim deel

hadden van de goederen dezer aarde, minder dan de Phariseeën geneigd moesten zijn om zich in de overdenking van het „Jenseits" te verdiepen. Niettemin — zoo gaat hij voort — onze bronnen, de Evangeliën, Josephus en de Talmud leeren bepaaldelijk, dat zij niet slechts onverschillig waren omtrent de onsterfelijkheid, maar haar ontkenden. Sommige dezer getuigenissen geven evenwel aanleiding tot bedenking. Wat inzonderheid Josephus betreft, — „je crains encore, qu'il n'ait fait passer une disposition générale de l'esprit Sadducéen pour un système arrêté; une abstention de recherches, qui tenait peut-être à l'impossibilité du résultat, pour une négation absolue; une plaisanterie contre ce que les Sadducéens pourraient appeler le sacrifice du certain à l'incertain pour une argumentation sérieuse" (p. 130). Meer dan zulk eene „disposition générale de l'esprit sadducéen" kan eigenlijk ook uit de berichten van den Talmud en van de Evangeliën niet worden afgeleid. Het mag daarbij onze aandacht niet ontgaan, dat in den Talmud spreuken zijn opgenomen van twee beroemde leeraars der 2de eeuw n. Chr., Rab en Samuel, die denzelfden geest ademen — zonder dat wij daarom gerechtigd zijn om hun formeele loochening van het „Jenseits" ten laste te leggen. — Het zal wel geene aanwijzing behoeven, dat de Sadduceën, wanneer men deze meening omhelst, vrij wat beter passen in het kader van hun volk en van hun tijd, dan wanneer men, getrouw aan de letter der oude berichten, hen als tegenstanders en bestrijders van het onsterfelijkheidsgeloof laat optreden.

Terwijl wij voor de verschilpunten tusschen Sadduceën en Phariseën, die alleen in den Talmud en de andere Joodsche bronnen worden vermeld, naar Derenbourg zelven (p. 132—144) verwijzen, vestigen wij kortelijk de aandacht op zijne mededeelingen over

III. De Esseners (p. 166—175, 460—463), zonder evenwel haar inhoud terug te geven: slechts op hare algemeene strekking zal worden gewezen. Er heerscht, gelijk bekend is, ten aanzien van hunnen oorsprong nog altijd een gewichtig verschil van gevoelen. Op het voetspoor vooral van Zeller nemen vele, inzonderheid Christelijke geleerden aan, dat het Essenisme onder Pythagoreïschen invloed zich heeft gevormd of ontwikkeld. Laatstelijk is Holtzmann [1]) als verdediger van dit gevoe-

---

[1]) *Gesch. des V. Israël u. der Entstehung des Christenthums* II: 74 ff.

len opgetreden en heeft Keim [1]) het althans waarschijnlijker gekeurd dan de tegenovergestelde meening, die in het Essenisme eene plant van zuiver-joodschen oorsprong ziet. Laatstgenoemde opvatting, door Frankel, Graetz, Geiger en andere Joodsche geleerden voorgestaan, wordt nu ook door Derenbourg met talent verdedigd. Hij heeft mij bevestigd in de overtuiging, dat zij ten slotte het veld behouden zal. Wederom draagt Josephus de schuld van de dwaling, waarin vroeger en later velen ten aanzien van het Essenisme zijn vervallen. De door hem ontworpen schets van leer en levenswijze der orde is hier en daar sterk gekleurd, ten gevolge van zijne zucht om te idealiseeren en de overeenkomst tusschen de „philosophie" zijner stamgenooten en die der Grieken te doen in het oog vallen. Neemt men de onhistorische trekken weg, dan is hetgeen er overblijft zoo Joodsch mogelijk. Dit is op nieuw door Derenbourg, met tal van parallelen uit de Talmudische geschriften, aangetoond. Bedrieg ik mij, of zou het zuiver-joodsch karakter van het Essenisme reeds nu algemeen zijn erkend, indien er niet zekere geneigdheid bestond om den Griekschen geest tot het ontstaan van het Christendom te laten medewerken? Koestert men niet bepaaldelijk om die reden eenige voorliefde voor een semi-pythagoreïsch Essenisme, dat als „Mittelglied" tusschen Hellas en het Judaïsme uitnemende diensten bewijzen kan, te uitnemender, omdat men in de voorstelling, die men zich daarvan vormt, aan de phantasie den vrijen teugel vieren kan? Zooveel is zeker, dat de bezwaren, die tegen de onderstelling van Pythagoreïschen invloed pleiten, ook nog door hare laatste voorstanders veel te licht geacht en in het geheel niet wederlegd zijn.

IV. Leven en leer van Jezus. Onder dit opschrift wensch ik bijeen te voegen wat bij Derenbourg, hier en daar verstrooid, over den stichter des Christendoms voorkomt. Men zal het mij ten goede houden, indien mijne mededeelingen hier wat uitvoeriger worden.

Het is eene bekende zaak, dat de naam van Jezus (ישו en niet ישוע) in de beide Gemara's herhaaldelijk voorkomt, wel te verstaan in de niet gecensureerde uitgaven, en dat daar omtrent hem eene en andere bijzonderheid wordt medegedeeld.

---

1) *Gesch. Jesu von Nazara* I: 282 ff. inzonderheid 302 ff.

Men vindt de voornaamste plaatsen verzameld en toegelicht bij Schoettgen [1]). Ieder herinnert zich het bericht, dat de eigenlijke vader van Jezus Pandera heette en dat zijne moeder Maria als „kapster van vrouwen" haar brood verdiende: dit laatste verzinsel berust op de verwarring van Maria, de vrouw van Jozef, met Maria Magdalena, en op eene onjuiste verklaring van dezen bijnaam, die niet van het vlek Magdala, maar van גדל, *vlechten*, wordt afgeleid. Geene dezer Talmudische fabelen is evenwel beroemder dan die betreffende het rechtsgeding en den dood van Jezus. Bij de meeste biographen van Jezus kan men lezen, dat, volgens den Talmud (Bab. *Sanhedrin* 43 *a*, 67 *a* en elders), te zijnen aanzien de list in practijk werd gebracht, die het latere Joodsche recht veroorlooft tegen den *mesîth* of verleider (*Deut.* XIII: 7 verv.) Hooren wij, hoe Renan haar beschijft [2]): „Quand un homme est accusé de „séduction", on aposte deux témoins, que l'on cache derrière une cloison; on s'arrange pour attirer le prévenu dans une chambre contigue, où il puisse être entendu des deux témoins sans que lui même les aperçoive. On allume deux chandelles près de lui, pour qu' il soit bien constaté que les témoins „le voient". Alors on lui fait répéter son blasphème ou l'engage à se rétracter. S'il persiste, les témoins qui l'ont entendu l'amènent au tribunal, et on le lapide. Le Talmud ajoute que ce fut de la sorte qu' on se comporta contre Jésus, qu'il fut condamné sur la foi de deux témoins qu'on avait apostés, que le crime de „séduction" est, du reste, le seul pour lequel on prépare ainsi les témoins." Renan voegt er nog bij: „à part quelques minuties, fruit de l'imagination rabbinique, le récit des évangiles répond trait pour trait à la procédure décrite par le Talmud." De meeste lezers zullen wel met mij oordeelen, dat die „minuties" toch nog al van beteekenis zijn. Doch hooren wij liever, wat Derenbourg ons over de bedoelde Talmudische plaatsen te zeggen heeft [3]).

Indien, gelijk de Talmud schijnt te leeren, het boven beschreven „guet-apens judiciaire" in het rechtsgeding van Jezus is gebruikt, dan zou men moeten aannemen, dat een ontrouw discipel hem heeft laten spreken, terwijl twee personen hem beluis-

---

[1]) *Horae hebraicae et talmudicae* etc. Tom. II p. 693 sqq.

[2]) *Vie de Jésus* p. 393 sv.

[3]) P. 468—471. Note IX. *Jésus et Ben Sotada.*

terden en dat dezen later als getuigen tegen hem zijn opgetreden. Men kan niet ontkennen, dat de rol, in deze voorstelling aan den verrader toegekend, begrijpelijker is dan die van Judas Iscarioth in de Evangeliën. Men vraagt, namelijk, bij de lezing van het verhaal der Evangelisten, hoe het kwam dat de persoon van Jezus, wiens prediking te Jeruzalem zooveel gerucht gemaakt en het volk aangetrokken en verbaasd had, onbekend was aan de dienaren van den Hoogepriester, die werden afgezonden om hem te vangen? Ook blijft het duister, hoe zij spreken kunnen van valsche getuigen, door de Joden opgeruid, daar toch Jezus zelf hun getuigenis bevestigde?

Maar — zoo gaat Derenbourg voort — heeft men werkelijk Jezus in zulk eene hinderlaag gelokt? De Talmudische leeraars zeggen ons, dat men de boven beschreven handelwijze heeft gevolgd ten aanzien van Ben Sotada, en algemeen heeft men geoordeeld, dat door dien naam Jezus werd aangeduid. Doch waarom zou deze — wiens naam, in de niet gezuiverde edities, wel 20 malen voorkomt — op deze ééne plaats Ben Sotada worden genoemd? Welke samenhang is er tusschen dit „sobriquet" en zijn werkelijken naam? Laat ons zien! In de Jeruzalemsche Gemara *Sanhedrin* VII : 16 (verg. *Jebamoth* XVI : 6) volgt na de beschrijving van de rechtspractijk tegen den „verleider": „alzoo deed men met Ben Sotada te Lydda: men verborg, om hem te beluisteren, twee wijzen-leerlingen, waarna men hem voor de rechtbank bracht en hem steenigde." Hier wordt, gelijk men ziet, aan Jezus noch niet gedacht: het proces heeft plaats niet te Jeruzalem, maar te Lydda en eindigt, niet met de kruisiging, maar met de steeniging. De Babylonische Gemara (*Sanhedrin* 67 *a*) laat de woorden weg, die op Ben Sotada volgen, en zet daarvoor in de plaats: „en men kruisigde hem aan den avond van Paschen." Blijkbaar begint hier reeds de gelijkstelling van Ben Sotada met Jezus, die nog veel duidelijker uitkomt in de discussie, die onmiddellijk volgt: [1]) „„Waarom heet hij Ben Sotada, „daar hij toch een zoon was van Pandera?" R. Hasda zeide: „De man heette Sotada, terwijl hij, die met de moeder ongeoor„loofden omgang hield, den naam droeg van Pandera." — „Maar „de man was Papos Ben Jehuda: men zal moeten aannemen, dat

[1]) Men vindt haar ook bij Schoettgen l. l. p. 695, die evenwel in de verklaring een en andermaal mistast.

„Sotada de naam was van de moeder." — „Doch de moeder „was immers Maria, de kapster der vrouwen?" — „(Zij zal dan „Sotada zijn genoemd) volgens de spreekwijze, te Pumbedita in „gebruik: *die vrouw wijkt af* (סטתא דא) *van haren man*." — Nu kennen wij, uit andere Talmudische plaatsen, een Jehuda ben Papos, een vroom tijdgenoot van Gamaliël II en van R. Josua. Van dezen verhaalt R. Meïr (midden der 2de eeuw n. Chr.), dat het lichtvaardig gedrag zijner echtgenoote hem zeer vertoornde, zoodat hij, uitgaande, de deur zijner woning grendelde. Welnu, men leze in de aangehaalde plaats der Babylonische Gemara, in plaats van Papos ben Jehuda, omgekeerd: Jehuda ben Papos, en houde dezen voor den vermeenden vader van Ben Sotada. Met andere woorden: men neme aan, dat in de discussie bij R. Hasda (in het midden van de 3de eeuw onzer jaartelling) twee gelijksoortige feiten verward zijn: de veroordeeling van Jezus, zoon van Maria en Pandera, te Jeruzalem, wegens de misdaad van „verleiding", en de veroordeeling om dezelfde reden van een zoon van Jehuda ben Papos en Sotada, te Lydda. In verlegenheid gebracht door vier namen, die, naar zijn oordeel, niet meer dan twee personen konden aanduiden, tracht R. Hasda zich te redden, door van Jehuda ben Papos den man, van Pandera den verleider en van Sotada een bijnaam van Maria te maken. — Wat ons elders in den Talmud van Ben Sotada wordt verhaald, is met de hier geopperde gissing volstrekt niet in strijd. Men had namelijk (Jer. *Sabbath* XII : 4 en Bab. *ibid.* 104 *b*) bepaald, dat het geene ontheiliging van den sabbat was, zekere teekens op de huid te griffelen. „Maar" — werpt R. Eliëzer tegen — „Ben Sotada heeft juist op die wijze zijne tooverformules uit Egypte gebracht." „Laat het zoo zijn" — antwoordt men hem — „zullen wij, ter wille van één dwaas, vele verstandigen straffen?" Deze R. Eliëzer onderwees te Lydda en kan daar, tegen het einde van de 1ste of in het begin van de 2de eeuw, Ben Sotada persoonlijk gekend hebben: aan bedriegers, zooals deze moet geweest zijn, was toen noch in Judea, noch in Samaria gebrek.

Levert dit onderzoek omtrent Ben Sotada het resultaat, dat de Talmudische getuigenissen over Jezus minder talrijk en omstandig zijn, dan men tot heden meende, wij willen thans nagaan, of diens werkelijke lotgevallen uit dezelfde bronnen kunnen worden opgehelderd. Ze verspreiden eenig licht over de rechtbank,

die hem heeft gevonnisd. Uit het feit, dat Jozef Kajafas gedurende al den tijd, dat Pilatus procurator was (25—36 n. Chr.), het hoogepriesterschap heeft waargenomen, mag men afleiden, dat hij met den Romein op een goeden voet stond. Maar tevens bewijst eene — inzonderheid voor die dagen — zoo lange ambtsbediening, dat Kajafas onder zijn eigen volk òf geene oppositie te bestrijden had òf er in geslaagd was haar te fnuiken. Het laatste acht Derenbourg het waarschijnlijkst: het Sanhedrin, waarin vroeger en ook weder later beroemde leeraars zitting hadden en zich krachtig lieten gelden, was onder zijn bestuur met de zonen en bondgenooten der hoogepriesters bezet en hem slaafs toegedaan. Dit blijkt o. a. uit het Talmudische bericht, dat het genoemde gerechtshof juist in dien tijd uit de *lischcat hagazîth* — zijne gewone vergaderplaats, eene der tempelzalen — verhuisde naar de bazárs of winkels van Hanan (Annas), den schoonvader van Kajafas. Aan deze verhuizing wijdt Derenbourg een zeer lezenswaardigen *excursus* [1]. „Veertig jaren vóór de verwoesting van den tempel ging het Sanhedrin in ballingschap en vestigde het zich in de bazárs (בחנויות)" — zoo getuigde R. Ismaël ben José. Elders vinden wij het enkelvoud: in den bazár, en heet het, dat het Sanhedrin van daar terugkeerde naar Jeruzalem [2]: daarbuiten hebben wij dus „de bazárs" te zoeken. Evenwel niet op verren afstand. Volgens eene plaats van de Jeruzalemsche Gemara (*Taänith* IV : 8) waren er op den Olijfberg vier winkels (חנויות), waarin men reine voorwerpen verkocht o. a. duiven om te offeren. Dat gedeelte van den berg was door eene brug over de beek Kedron met den tempel verbonden en werd dientengevolge gerekend tot het heiligdom zelf te behooren en voor sommige heilige handelingen geschikt gekeurd. *A priori* mag het waarschijnlijk heeten, dat de zoo even vermelde winkels waren aangelegd door de priesters, van wie wij weten, dat zij zelfs binnen den tempel het verkoopen van offerdieren toelieten (*Marc.* XI : 15 en ll. pp.), zeker om het voordeel dat zij daarvan trokken. Ook wordt bericht (Mischna *Keritôth* I : 7), dat zij bepaaldelijk van den verkoop van duiven eene winstgevende zaak hadden gemaakt. En ziet, elders in den Talmud [3]) is sprake van „de winkels der zonen van

[1]) P. 465—468. Note VIII. *Les deux premières migrations du Sanhedrin. Lieu où Jésus fut condamné.*

[2]) *Rosch-haschana,* 31 *a.* [3]) Jer. *Phea* I : 6.

Hanan" (חנויות בני חנן), die, gelijk er wordt bijgevoegd, drie jaren vóór den ondergang van den Joodschen staat werden verwoest, d. i. bij het begin van den opstand, toen de trotsche hoogepriester Hanan II gedood werd: wat is natuurlijker, dan dat de woede der volksmenigte zich toen ook tegen die winkels keerde, de tooneelen van de priesterlijke schraapzucht? — Uit deze hypothese zou volgen, dat Jezus, na zijne gevangenneming, de beek Kedron niet weer behoefde over te trekken om in de rechtzaal te komen: op den Olijfberg zelven lagen, volgens Derenbourg, niet alleen de meer genoemde winkels, maar ook de woningen van Kajafas en van zijn schoonvader Hanan. Gewichtiger evenwel dan deze gevolgtrekking — die daarenboven verre van zeker is — schijnt mij het feit, dat het Sanhedrin in die dagen als het ware bij den Hoogepriester was ingekeerd en zelfs den schijn van zelfstandigheid en onafhankelijkheid had prijsgegeven. Tevens blijkt, hoe weinig Derenbourg, hoewel van den Talmud uitgaande, bezwaar ziet in het praesidium van den Hoogepriester, dat door Graetz en andere Joodsche geleerden onhistorisch wordt geacht [1]).

Ondertusschen mag niet worden verzwegen, dat onze auteur, juist in verband met zijne voorstelling van het Sanhedrin, in het verhaal der Evangelisten andere moeilijkheden ziet. Hoe komt het — zoo vraagt hij — dat Jezus, als „verleider" veroordeeld, niet gesteenigd, maar, op Romeinsche wijze, gekruisigd is? „L'exécution juive étant infiniment plus douce, ou peut s'étonner que Pilate, qui selon les Evangiles voulut du bien à Jésus, n'ait pas préféré le livrer aux Juifs, qui l'auraient lapidé comme ils lapidèrent, deux ans plus tard, Etienne, plutôt que de l'exposer aux horreurs du crucifiement. L'opposition que fait Pilate en cette occasion au Sanhédrin des prêtres a encore lieu de surprendre, si l'on songe à l'accord parfait qui régnait évidemment entre le procurateur et la famille de Caïphe" (p. 471 n. 3). — Aan deze opmerkingen, voor zoover ze waarheid behelzen, komt m. i. de historische critiek te gemoet, als zij ons opmerkzaam maakt op de geneigdheid der Evangelisten, inzonderheid van den vierden, om den dood van Jezus als het werk niet van Pilatus, maar van de Joden voor te stellen [2]); Derenbourg heeft volkomen gelijk:

[1]) Zie daarover de boven aangehaalde verhandeling *over de samenstelling van het Sanhedrin,* t. a. p. bl. 147 vv.

[2]) Verg. o. a. Scholten, *het Evangelie naar Johannes* bl. 328 v.

de kruisiging blijft steeds een opmerkelijk bewijs, dat de Romeinsche procurator in den dood van Jezus niet alleen berust, maar dien ook voor zijne rekening genomen heeft.

Ook over het karakter van Jezus' prediking en over zijne verhouding tot de partijen en het volk heeft Derenbourg zijne meening gezegd. Om haar volkomen duidelijk te maken, moet ik evenwel eene meer algemeene beschouwing laten voorafgaan. Men vormt zich — zoo leert onze auteur, en blijkbaar hecht hij veel gewicht aan deze zijne opvatting — men vormt zich eene onjuiste voorstelling van de Schriftgeleerden, als men meent, dat zij eene politieke partij waren en voor dezen of genen regeeringsvorm ijverden. Het was hun, in den grond der zaak, alleen te doen om den godsdienst, om de vrije en onbelemmerde uitoefening hunner gebruiken. Omtrent de Hasmoneën hebben zij, en het verstandigste en meest ontwikkelde deel des volks met hen, steeds eene merkwaardige onverschilligheid aan den dag gelegd. De spreuk van Schemaja — met Abtalion voorganger van Hillel en Schammai — luidt [1]): „heb den arbeid lief, haat de heerschappij en laat u met de overheid niet in!" Het is dan ook geenszins toevallig, dat in den Talmud van de twisten tusschen Hyrcanus en Aristobulus en van al de daarop gevolgde beroeringen geen melding wordt gemaakt: dat alles ging om buiten de levensquaestiën van Schriftgeleerden en Phariseën [2]). Door Herodes is in dezen stand van zaken groote verandering gekomen. Een deel van de Sadduceën — Boëthus en zijn aanhang; in den Talmud ביתוסין — sluit zich aan hem aan; de overige priesters en de Schriftgeleerden trekken zich meer nog dan vroeger van het politieke terrein terug, om zich uitsluitend te verdiepen in de practijk van hun ambt of in de studie der Wet. Maar — en ziet hier het gevolg van het optreden en de maatregelen van den gehaten Idumeër — een groot deel van het volk onttrekt zich aan de leiding der Schriftgeleerden en aan de kalme beoefening hunner bepalingen, en volgt andere voorgangers. Zoodra de behoefte aan eene andere leiding zich deed gevoelen, werd zij natuurlijk ook bevredigd. Er staan mannen op, die het volk tot gewapend verzet opwekken. Bij Josephus heeten zij roovers, doch men late zich door dien naam niet be-

---

[1]) *Pirke Aboth* I : 9.

[2]) Verg. p. 115—118 en bij het vervolg p. 158—165.

driegen. Zij vertegenwoordigen een beginsel, aan dat van lijdelijke berusting tegenovergesteld, en verzamelen rondom zich eene nieuwe, wezenlijk politieke en oorlogzuchtige partij. Reeds onder Hyrcanus en Antipater, den Indumeër, openbaart zich een beginsel van die richting: indien Ezekias (Hizkia), dien de jeugdige Herodes in Galilea bestreed en uit den weg ruimde, niet meer ware geweest dan een gewoon rooverhoofdman, het Sanhedrin zou zich zijne zaak wel niet aangetrokken, noch ook Herodes ter verantwoording geroepen hebben [1]). Tegen het einde van diens regeering prediken te Jeruzalem Judas, zoon van Sariphaeus, en Matthias, zoon van Margalôth, den feitelijken tegenstand tegen een maatregel van Herodes, die op het toelaten van beeldendienst geleek: zij werden levend verbrand [2]). Eindelijk, na de afzetting van Archelaus en bij gelegenheid van den *census*, verzetten zich Judas de Galileër en zijn medestander Zadok tegen de inlijving van het volk Gods in eene heidensche monarchie; het zelotisme wordt geboren [3]). Dit zijn zoovele bewijzen, dat de leiding van het volk aan de handen der Schriftgeleerden ontsnapt: het blijft hun eerbied toedragen en volgt, in gewone omstandigheden, hunne voorschriften; maar het hart der menigte behoort hun niet langer toe. Kan ons dit eigenlijk wel bevreemden? Derenbourg wijst herhaaldelijk op de dorheid en spitsvondigheid hunner redeneeringen en vindt het hoogst natuurlijk, dat het volk daardoor niet ten volle werd bevredigd. „Le peuple -- avait supporté, nous ne dirons pas avec patience, mais avec orgueil, le joug de toutes les observances qu' on lui imposait dans les écoles, content qu' on voulût bien s'occuper de lui et le considérer comme digne des devoirs qui paraissaient auparavant réservés au sacerdoce. Mais les subtilités de docteurs, leurs distinctions légales le laissèrent nécessairement froid" (p. 163). En elders: „Le peuple préférait aux discussions arides des docteurs, les enseignements pleins de chaleur et de vie, s'abritant sous les paroles inspirées de l'Ecriture" (p. 202). Hij doet ons dan ook opmerken, dat de beide mannen, die onder Herodes den marteldood stierven, een geheel anderen toon aansloegen dan de leeraars der Wet. Josephus roemt hen als uitstekende uitleggers der voorvaderlijke wetten, maar toch in de

[1]) Josephus *Arch. Jud.* XIV: 9 § 2—5. [2]) L. c. XVII: 6 § 2.
[3]) L. c. XVIII: 1 § 1, 6.

eerste plaats als „de welsprekendsten der Joden;" „zij waren" — schrijft hij — „bij het volk geliefd, omdat zij het jongere geslacht onderwezen; zij toch, wien de beoefening van de deugd ter harte ging, brachten gansche dagen bij hen door." Daarop volgt dan het bericht, dat zij de jongelingschap aanzetten om niet langer iets te dulden, dat naar heidendom zweemt [1]). In deze mannen ziet Derenbourg de eerste vertegenwoordigers eener nieuwe klasse van leidslieden des volks, de predikers of haggadisten [2]). Hooren wij, hoe hij de antithese tusschen hen en de wetgeleerden uitwerkt. Het volk bleef koel onder de redeneeringen der laatsten; mannen als Ezekias, Judas de Galilëer, Judas zoon van Seriphaeus en Matthias zoon van Margalôth brachten het in vuur. „Ceux-ci ne lui exposaient pas des *halachôth*, des décisions arides; ils prêchaient et excitaient; ce n'était pas quelque chapitre obscur de l'Exode ou du Lévitique sur lequel ils discutaient en public; c'étaient les paroles inspirées des prophètes, les exhortations éloquentes et brûlantes d'Isaïe et de Jérémie qu'ils répétaient, commentaient et amplifiaient devant un auditoire avide de les entendre! Ces menaces, ces espérances n'avaient point vieilli, elles ne s'adressaient pas à des générations passeés depuis des siècles; elles avaient gardé leur étermelle fraîcheur, elles s'appliquaient aux temps actuels: Joïakim était ressuscité dans Hérode, Rome remplaçait Babylone et les lugubres prédictions de Jérémie allaient de nouveau s'accomplir sur le second temple. Une dernière fois la sève de l'inspiration paraissait remonter dans l'arbre, presque desséché, de la nationalité juive; au soleil de l'admirable poésie de la Bible, le vieux tronc reverdit et pousse encore quelques rameaux; mais tous les nouveaux *voyants* expient par une mort violente le don dangereux de la prophétie" (p. 163).

Na deze algemeene beschouwing verstaat men terstond, wat onze schrijver bedoelt, als hij zegt, dat Jezus in de oogen zijner tijdgenooten aanvankelijk een haggadist was, evenals Judas en Matthias (p. 202), en gelijk dezen bij het volk geliefd. — Inderdaad, wij kunnen ons dezen naam laten welgevallen. Het groote verschil tusschen de wetgeleerden en Jezus wordt daardoor uit-

[1]) L. c. XVII : 6 § 2.

[2]) Van *haggada*, eig. *verhaal*, de technische naam voor de stichtelijke verklaring, uitbreiding en opsiering van de historische en profetische stukken des O. Testaments.

gedrukt — indien wij namelijk, met Derenbourg, het kenmerk van den haggadist stellen in de geestdrift, die hem bezielt, en in de warmte zijner prediking, indien wij hem aanmerken als het geesteskind en den opvolger der profeten. Het is zoo: de geestdrift, die hem tot spreken noopt, kan nog zeer onderscheiden van aard zijn; de politieke of de zuiver-religieuse zijde van het profetisme kan in hem zijn herleefd. Het is niet onwaarschijnlijk, dat wij, in de nadere uitwerking van Jezus' karakter als leeraar, van Derenbourg zouden verschillen. Doch dit verhindert ons niet, met zijne opvatting in beginsel in te stemmen en te erkennen, dat hij haar op uitnemende wijze met de omstandigheden des tijds en de toenmalige stemming des volks heeft in verband gebracht.

Over de oorzaken van Jezus' dood laat Derenbourg zich slechts zeer kort uit. Hij schijnt te meenen, dat de titel „Zoon van God", dien Jezus zich toekende, en de profetieën van zijne aanstaande heerlijkheid, in verband ook met zijne wonderen, het strenge monotheïsme der Joden kwetsten en dat daarom de wet tegen den „verleider", *Deut.* XIII, op hem is toegepast. De Talmud — schrijft hij (p. 203) — vat de geschiedenis van Jezus samen in deze weinige woorden: „Jezus deed wonderen (tooverkunsten, כישף) en verleidde de menigte en deed haar afdwalen en zondigen" (Bab. *Sota*, 47 *a; Sanhedrin* 107 *a* en elders). — De beschuldiging van „verleiding" is natuurlijk zeer onbepaald. Of men zal aannemen, dat Jezus is gedood wegens lastering van den tempel, dan wel omdat hij zich goddelijke eer scheen aan te matigen, hangt af, niet van den Talmud, maar van de wijze, waarop men meent, de berichten van de Evangeliën, die voor het één en voor het ander pleiten, te moeten beoordeelen. In beide gevallen blijft *Deut.* XIII de wet, die door de rechters van Jezus op hem toegepast of — tot zijne veroordeeling geütiliseerd is.

Naast het verschil, dat onze schrijver opmerkt tusschen Jezus en de wetgeleerden, meent hij niet weinige punten van aanraking te ontdekken. Hij kan niet toegeven, dat Jezus „ongeletterd" was, d. i. vreemd aan de studie van de Wet en aan de onderzoekingen van de scholen. In zijne samenspraken met de Schriftgeleerden bestrijdt hij hen met hunne eigene wapenen. Zijn gebod aan den genezen melaatsche (*Marc.* I : 44 en ll. pp.) is met het wettelijk voorschrift (*Lev.* XIII : 2) en zijne toenmalige opvatting in overeenstemming. Het bericht (*Marc.* XI : 16):

„Jezus liet niet toe, dat iemand een vat door den tempel heendroeg" bewijst, dat hij grooten eerbied had voor het heiligdom en met de Talmudische leeraars oordeelde, dat „men den tempel niet mocht doorgaan om zijn weg te bekorten" (Bab. *Jebamôth* 6 *b*). Ook draagt hij lessen voor, die wij in den Talmud terugvinden en die van zijne verwantschap met de wetgeleerden getuigen. Naast zijne spreuk: „de sabbath is gemaakt om den mensch en niet de mensch om den sabbath" (*Marc.* II : 27) staat die van een der Sopherîm: „aan u is de sabbath overgeleverd; niet gij zijt overgeleverd aan den sabbath." [1]).

Het lag natuurlijk niet in het plan van Derenbourg, de Joodsche parallelen der aan Jezus toegekende uitspraken bijeen te zoeken; anderen hebben dit vóór hem gedaan, en tot zijn onderwerp behoort het niet rechtstreeks. De opmerkingen over het onderwijs van Jezus, die ik daar mededeelde, worden door hem in het voorbijgaan gemaakt en door mij opgenomen, omdat ze dienen tot aanvulling van hetgeen hij over het algemeen karakter van Jezus' prediking had in het midden gebracht.

Thans wil ik afbreken. Evenwel niet omdat al het wetenswaardige uit Derenbourgs boek is medegedeeld: uit den rijken voorraad van belangrijke bijzonderheden heb ik slechts enkele grepen gedaan en, ging ik voort, lichtelijk zou dan het vervolg van mijn verslag geacht worden het begin te evenaren of te overtreffen. Doch ik meen genoeg te hebben gegeven om den lezer te overtuigen, dat het *Essai sur l'histoire de la Palestine* eene werkelijke aanwinst heeten mag, en door hen, wier studie hen brengt op het daarin betreden gebied, niet mag worden verwaarloosd. De geleerde schrijver moge weldra zijne *Géographie de la Palestine d'après les Thalmuds* voltooien!

30 Januari 1868. A. KUENEN.

---

[1]) Dit stoute woord is te vinden in de *Mechîlta* op כי תשא (*Ex.* XXX : 12), Cap. I. Over die verzameling van *Baraita's* (d. i. van *ḥalachôth*, die niet of niet in haar geheel in de Mischna zijn opgenomen), evenals over de verwante collectie *Sifré*, verdient Geiger, *Urschrift* S. 434—450, te worden nagelezen. Verg. Derenbourg p. 393 svv. — De boven medegedeelde bijzonderheden over het onderwijs van Jezus vindt men bij den laatstgenoemde p. 144, 171 n. 5, 18 n. 2. terug.

ANTI-KRITIEK.

Monsieur le pasteur Rauwenhoff a consacré (Theologisch Tijdschrift, Sept. 1867) quelques pages d'un article sur l'enseignement de la religion à la critique de deux opuscules (Résumé d'histoire sainte et Cours élémentaire d'instruction religieuse) que j'ai publiés, il y a quelques années en France, et que Mr. le pasteur van Maanen a récemment traduits en hollandais. Je vois en outre dans cet article (p. 80) que mes deux ouvrages ont déjà été l'objet d'une critique de la part de Mr. Tideman (Nieuw en Oud, 4me livraison de 1867).

Je crois devoir déclarer à cette occasion, que je suis demeuré complétement étranger à la traduction en hollandais des deux opuscules sus-mentionnés. Non seulement je ne l'ai pas provoquée, mais encore je n'en ai eu connaissance qu'accidentellement et plusieurs mois après la publication. Cette traduction de mes livres, faite sans qu'on m'en ait donné le moindre avis, surtout alors qu'on remplaçait, dans le titre, la désignation de pasteur à Besançon par celle de pasteur de l'égl. Wal. de Rotterdam, ne laissa pas que de me causer quelque surprise. Je demandai des explications à l'éditeur. Il me fut répondu que le cas n'avait rien d'extraordinaire, ni qui ne fût conforme aux us et coutumes du pays; qu'entre les Pays-Bas et la France il n'existe aucune convention rendant nécessaire l'autorisation d'un auteur pour la traduction de ses œuvres, et que la traduction de mes deux ouvrages était déjà sous presse au moment de ma nomination comme pasteur de l'Egl. Wall. de Rotterdam.

Je dois encore déclarer que si mon autorisation eût été nécessaire et qu'elle m'eût été demandée, j'aurais réfléchi avant de la

donner. Si on me l'avait demandée au moment de la publica- de mes ouvrages en France, j'aurais consulté sur l'opportunité d'une traduction hollandaise l'ami dont j'ai aujourd'hui l'honneur d'être le collègue, Mr. le Dr. Réville. Si l'on m'avait demandé cette autorisation lors de mon établissement en Hollande, j'aurais prié le traducteur et l'éditeur de différer l'exécution de leur projet et de me laisser le temps d'apprécier par moi-même la situation religieuse des Pays-Bas, les ressources qu'ils possèdent déjà en fait d'ouvrages catéchétiques, afin de me convaincre si la traduction de mes livres répondait à un besoin réel et pouvait être de quelque utilité dans le pays. Si actuellement je devais publier une troisième édition française de ces deux ouvrages, je ne le ferais pas sans y introduire de nombreuses corrections nécessitées par le développement de mes idées depuis 1863, et sans doute ces corrections m'auraient paru plus urgentes encore pour une traduction hollandaise que pour une nouvelle édition française.

Me sera-t-il permis de répondre à quelques unes des critiques de Mr. Rauwenhoff?

Je répudie d'abord formellement la prétention qui semble m'être attribuée (van hoeveel nut...... worden gemaakt p. 91—92) d'avoir voulu supplanter les manuels de Mrs. Réville et Maronier et surtout la prétention bien autrement exorbitante d'avoir rendu inutiles de nouveaux efforts pour élever l'enseignement catéchétique au niveau des besoins du temps présent et des pogrès de a science religieuse. J'ai publié les deux éditions françaises de mes livres en 1861 et 1864. J'ignore si les ouvrages catéchétiques de Mr. Maronier existaient alors. Ma première édition a devancé de peu de mois celle du manuel de Mr. Réville. J'étais donc le premier, du moins en France, à essayer de faire pénétrer les idées modernes dans l'enseignement catéchétique, et en revendiquant l'honneur de cette première tentative, je réclame aussi l'indulgence due à un essai dont nul, plus que moi, n'a senti toute l'insuffisance.

Je ne fais nulle difficulté de reconnaître les défectuosités de mon plan. J'en ai eu conscience en composant mes ouvrages. Mais je n'étais pas libre d'adopter un plan plus rationnel. Je devais respecter la division de l'enseignement catéchétique, consacrée par un long usage dans l'église que je desservais et dans la plupart des égl. réf. de France. En outre je ne me sentais pas

suffisamment préparé à remplir d'une manière convenable les cadres d'une division toute nouvelle. Y aura-t-il témérité de ma part à affirmer que si, postérieurement à la publication de mes cours, il a été fait des tentatives louables et heureuses pour transformer d'une manière plus complète l'enseignement catéchétique, aucune de ces tentatives n'a encore abouti à des résultats pleinement satisfaisants? Bien loin de me flatter d'avoir par mon livre rendu superflus de nouveaux travaux je me réjouis des progrès qu'a faits l'enseignement de la religion dans ces dernières années. J'appelle de mes vœux les plus ardents de nouveaux travaux et de nouveaux progrès et je ne renonce pas à l'espoir d'y contribuer moi-même pour ma faible part.

Le critique a-t-il lu mes ouvrages avec une sérieuse attention, — ils peuvent ne pas mériter cette attention: mais, dans ce cas, mieux valait les passer entièrement sous silence que d'en dénaturer l'esprit, — pour se croire en droit de m'attribuer le point de vue indiqué dans ces lignes: „Zijn wenschen. . . geelimineerd (p. 81)? Sans doute écrivant pour des jeunes gens, je n'ai pas cru devoir faire mention de tous les faits choquants et scandaleux que renferme l'histoire des vieux patriarches, et des rois de Juda et d'Israël. Si pour donner à la jeunesse une idée des mœurs hébraïques, j'ai pensé ne pouvoir me dispenser de rapporter (*hier en daar*) quelques uns de ces faits, je leur ai laissé leur caractère choquant (ad ex. l'histoire du Lévite d'Ephraïm: résumé d'histoire, édition franç. p. 78-80 trad. holl. p. 57—58 le rapt de Bathsébah fr. p. 99 holl. p. 73), je me suis efforcé de faire comprendre aux enfants que dans le jugement à porter sur de tels événements on doit d'une part apprécier les faits au point de vue d'une morale élevée et sévère, de l'autre tenir largement compte aux personnes de l'état des esprits ainsi que de la grossièreté et de la barbarie de mœurs dans le milieu où elles vivaient. Enfin j'ai complétement écarté de mon enseignement cette admiration béate de l'ancienne catéchétique pour tout ce que la Bible présente comme religieux et saint. J' ai revendiqué les droits de la critique et de la conscience morale dans l'appréciation du caractère et de la vie des Moïse, des Jacob, des Samuel, des David etc. Sans doute à cela il n'y a pas grand mérite. Cependant cette indépendance, si simple et si naturelle qu'elle nous paraisse, règne-t-elle d'une manière universelle dans l'enseignement catéchétique, même en Hollande? Enfin si quelquefois (*soms*) jai rapporté des faits surnaturels

comme réels et vraiment miraculeux, dans de tels passages ma plume a certainement trahi ma pensée, et si javais à faire une nouvelle édition, je mettrais le plus grand soin à corriger ces fautes à supposer qu'elles existent dans mes livres.

Mais est-ce m'avoir compris que d'apporter en preuve du point de vue supranaturaliste de mes ouvrages, cette phrase où je résume le caractère attribué par les évangiles à la vie de Jésus, après sa résurrection: „Dans ces apparitions — la vie de Jésus se manifeste dans des conditions tout-à-fait en dehors des conditions ordinaires de la vie humaine?" Précisément la partie de la phrase qui est remplacée dans la citation par un tiret, donne à l'ensemble sa vraie signification: „ces apparitions, dont le récit dans les évangiles est un peu confus (j'écrirais aujourd'hui „est confus") et dont quelques détails même semblent contradictoires (j'écrirais: „et dont plusieurs détails se contredisent") etc.

Tandis que je rapporte purement et simplement, dans la forme historique, les faits certains, ou ceux dont l'authenticité ou l'inauthenticité m'a paru de peu d'importance (je marquerais cependant aujourd'hui d'un signe de doute un plus grand nombre de ces derniers), „Jésus fut conduit au prétoire. — Il fut mené à un lieu nommé Calvaire etc." pour les faits légendaires je dis: „Les évangiles rapportent.... D'après le récit évangélique.... St. Luc (si la question d'authenticité de cet évangile me paraissait avoir ici la moindre importance, je dirais: le troisième évangile) rapporte."

Mon penchant prononcé pour la doctrine du libre arbitre m'a sans doute valu, d'après le critique, l'honneur de voir mon ouvrage approuvé et traduit par un pasteur de l'église remontrante. Peut-être à y regarder de près (cours élément. trad. p. 10. 13. 17. 21) ce caractère ne paraîta-t-il pas à tout le monde aussi tranché qu'au critique. Quoi qu'il en soit, je me suis demandé si la théologie moderne en Hollande a recueilli l'héritage des passions du dix-septième siècle, et si pour être sauvé, il est nécessaire de tenir pour Gomar contre Arminius. Je croyais que si le déterminisme, dont je reconnais pleinement les droits philosophiques et la valeur religieuse, a trouvé d'éminents défenseurs parmi les théologiens modernes, ce déterminisme diffère du tout au tout de la prédestination calviniste, et que la tâche de la science de nos jours est de trouver dans un point de vue supérieur la synthèse de la liberté de la créature et de l'action souveraine et

universelle du Créateur, et non de faire revivre les vieilles disputes d'Augustin et de Pélage.

Je modifierais sans doute aujourd'hui le chapitre des Sacrements et ne reproduirais pas, comme j'ai eu le tort de le faire dans mes deux premières éditions, l'assertion très-inexacte de l'ancienne cathéchétique sur l'institution de la cène et du baptême par J. C. Mais en vérité, pas plus qu'il y a quatre ans, je ne ferais place dans un cours élémentaire à une discussion critique de la genèse des cérémonies religieuses.

Je maintiendrais l'assertion: „Dieu a créé tout ce qui existe" sans la faire précéder ni suivre d'une dissertation, parfaitement inopportune ici. Sans doute derrière chaque proposition d'un enseignement catéchétique il doit y avoir tout un ensemble de méditations et d'études dont les données du catéchisme sont le dernier résultat. Mais l'appareil scientifique n'est pas à sa place dans les livres élémentaires. Un catéchisme ne doit pas devenir un traité de philosophie ou de théologie. D'ailleurs la lettre du catéchisme n'est rien sans l'enseignement oral qui la développe, et il suffit que la lettre indique et pose les questions. Au pasteur catéchiste ensuite de prendre conseil, pour la nature et la mesure de ses développements, du degré d'instruction et de l'ouverture d'esprit de ses catéchumènes. Demanderai-je cependant à Mr. R. si la simple mention de la création a quelque chose de choquant dans un enseignement élémentaire de la vérité religieuse, et si cette doctrine est incompatible avec les principes essentiels de la théologie moderne? Et moi qui croyais précisément que les représentants les plus accrédités de cette tendance conçoivent l'univers comme l'œuvre éternelle de Dieu et que les notions de création et de providence — création éternelle, providence embrassant dans une même action l'ensemble et le détail des choses et des êtres, et dans laquelle il n'y a pas place pour l'exception ni pour l'arbitraire — distinguaient cette théologie de la philosophie panthéiste, ainsi que du naturalisme purement empirique.

Je reconnais donc volontiers l'imperfection, les lacunes et l'insuffisance de mes deux livres élémentaires de catéchisation. Mais je crois pouvoir revendiquer pour eux une place parmi les premiers et imparfaits essais tentés pour faire pénétrer l'esprit nouveau dans l'enseignement populaire de la religion, et protester contre une appréciation qui tendrait à les reléguer au nombre

des dernières productions dans lesquelles l'esprit ancien achève de mourir. Quant à l'utilité qu'ils peuvent avoir et à l'usage dont ils peuvent être dans les églises des Pays-Bas, je n'ai pas été, je le répète, appelé à en juger. La question de l'opportunité de leur traduction a été résolue affirmativement, sans moi et à mon insu, par le traducteur et par l'éditeur. C'est à l'opinion publique de confirmer ou d' infirmer cette impression de quelques hommes honorables. Je serais sans doute heureux que les églises des Pays-Bas puissent tirer quelque profit d'ouvrages composés en vue d'une situation religieuse et d'un public différents. Mais je n'éprouverai aucune souffrance d'amour propre, si mes livres n'obtiennent pas un succès que je n'ai pas ambitionné pour eux. [1])

Rotterdam. G. COLLINS.

---

[1]) Cet article était sous presse et devait paraître dans le 1er numéro de l'année, lorsqu'est survenue la mort si inopinée et si regrettable de Mr. Rauwenhoff. J'ai adhéré avec empressement à la demande que m'a adressée la Rédaction, d'ajourner la publication de ma réponse. Je me proposais même d'en modifier quelques parties. Toutes réflexions faites, je me décide à la laisser paraître telle que je l'ai d'abord écrite. Elle ne contient rien, je l'espère, dont se fût offensé mon critique ni qui puisse offenser sa mémoire. Sans avoir eu avec lui des rapports aussi fréquents que j'aurais désiré, j'avais pu assez le connaître pour l'estimer hautement, et j'aime à croire que notre discussion, à l'occasion de mes livres, aurait resserré nos rapports, et les aurait rendus plus sympathiques, bien loin d'élever une barrière entre nous.

BOEKBEOORDEELINGEN.

DR. J. C. MATTHES, *de ouderdom van het Johannes-evangelie volgens de uitwendige getuigenissen.* Leiden, P. Engels. 1868. *f* 2,25.

Indien er eenig vak van studie geschikt is het geduld van zijn beoefenaar op de proef te stellen, dan is het de theologie. Haar devies mocht wel heeten: gutta cavat lapidem. De heerschende dwaling, waar zij samenhangt met hetgeen de gemeente haar *geloof* verkiest te noemen, moet herhaalde malen aangetoond worden vóór zij, ik zeg niet door de gemeenteleden, maar door de z. g. wetenschappelijke verdedigers van haar geloof wordt opgegeven. De geschiedenis der Johannes-kwestie in de laatste jaren bewijst deze stelling op even bedroevende als overtuigende wijze. Dat het bekende boekje van *Tischendorf* over den oorsprong der Evangeliën, behalve overzettingen in verschillende talen (van de fransche verscheen te Toulon in het begin van 1867 reeds de 2de editie), in een tijd van twee jaren vier uitgaven beleefde; — dat een hoogleeraar in de theologie hier te lande daarover de loftrompet stak, waarlijk het zijn sprekende feiten. Vooral het laatstgenoemde is leerzaam. Prof. Hofstede de Groot heeft, volgens zijn eigen verklaring (Zie Waarheid in liefde 1867. Oct. bl. 675), lang voordat er een Tubinger school bestond, studie gemaakt van de schriften der kerkvaders. Ten jare 1826 reeds had hij opgehouden vreemdeling te zijn op dat gebied. Sedert heeft hij „*altijd* de studie der patristiek voortgezet en, met den geest der oude kerk bekend, zich niet laten verwarren door de groote woorden en fijne verdraaijingen der Tubingers. Terwijl zijn collega Scholten aan de hand dezer Tubingers door de oudheid wandelt, verdiept hij zich meer in de kerkvaders zelve, en houdt daarom, hoewel in bijzonderheden van de Tubingers leerende, hunne zienswijze over 't geheel voor volkomen onwaar, en beklaagt wel eens bij 't lezen van hunne partijschriften den tijd, dien men er aan verliezen moet." — Niet waar? als een man, die reeds meer dan 40 jaren *voortdurend* in de patres studeert, Tischendorfs geschrift patrocineert, dan kan dit alleen verklaard worden uit de macht, welke de traditioneele op-

vatting der Christelijke oudheid, waaraan wij meenden ontwassen te zijn, nog altijd voor vele Protestantsche geleerden bezit. Het optreden van Tischendorf en Hofstede de Groot, in verband met de gretigheid waarmede de apologetische arbeid van den eerstgenoemde werd ontvangen, bewijst dat wij ons bedrogen, als wij meenden, dat de gedurende langen tijd met zooveel ijver bestreden dwalingen, altans wat de hoofdzaak betreft, waren opgegeven. Geduld, geduld! moet derhalve nog steeds onze leus zijn. Wij moeten ons de moeite getroosten, telkens op nieuw dezelfde zaken te verdedigen tegenover bedenkingen die in den grond reeds meermalen weêrlegd, maar gedurig onder nieuwe vormen werden herhaald.

„In zake van het vierde Evangelie," zoo schreef onlangs Dr. Matthes in dit Tijdschrift, (I bl. 522) „hebben de conservatieven inderdaad alles bijgebracht wat voor zijn apostolischen oorsprong en zijn historisch karakter kon pleiten." Hij sprak van een wapenstilstand, die eerst later eene schikking zal brengen tot algemeen genoegen. „Strijdensmoede legt men, na een aantal, schijnbaar niet zeer beslissende veldslagen, het zwaard eenvoudig uit de handen, en verlaat dan het strijdperk in de overtuiging, dat er voor het oogenblik niets meer te doen is."

Intusschen, toen de heer Matthes die gedachten uitsprak had hij zelf het zwaard nog niet afgegespt. Toen reeds had hij een gedeelte van zijn onderzoek over den ouderdom van het Johannes-evangelie in het licht gezonden, dat thans voltooid voor ons ligt en op eene aankondiging in dit tijdschrift wacht. En evenmin als hij zelf rustte de tegenpartij. Getuigen — om te zwijgen van andere levensteekenen [1]) — de nu reeds tot een boekdeeltje aangezwollen opstellen van Prof. Hofstede de Groot in het Tijdschrift Waarheid in Liefde, waaraan niet alleen in de Koninklijke Academie van Wetenschappen door eene mededeeling van den heer *H. J. Koenen*, maar ook in het buitenland, ten gevolge van eene Duitsche vertaling [2]), bekendheid is gegeven. De voorstanders der nieuwe historische kritiek, die sinds zoolang reeds zich vleiden met de hoop, dat men hun dan toch eindelijk in de Johannesquestie de zaak gewonnen zou geven, zien zich gedurig weêr tot maatregelen van tegenweer genoodzaakt, willen zij niet den schijn geven, alsof zij hun onmacht onder een hoog-

[1]) Zie b. v. wat ons vaderland betreft, in ditzelfde tijdschrift de Antikritiek van Prof. v. Oosterzee en het werk van Stemler over het Johannes-evangelie, waarvan het eerste stuk is verschenen.

[2]) De titel is opgegeven in het literarisch overzicht hierachter.

hartig zwijgen pogen te verbergen. En ofschoon er maar weinig weken sinds het verschijnen van het thans te bespreken geschrift van Dr. Matthes zijn verloopen, reeds is de schrijver op meer dan één punt aangevallen doór den onvermoeiden kampioen in Groningen, die, welverre van eenige ontmoediging te toonen na de felle veroordeeling waaraan hij vooral van de zijde zijns Leidschen collega's bloot stond, integendeel met jeugdige vlijt aan het werk blijft en in klimmende mate de geleerde wereld door zijne ontdekkingen in verbazing brengt. Arme modernen! Gij, die nog vóór korten tijd in de overtuiging stondt, dat de eerste sporen van het Johannes-evangelie niet vóór 150 na C. te vinden zijn en dat de na-apostolische oorsprong van dit geschrift voldingend was bewezen, gij ziet u alles, alles weêr ontnomen door het thans welgestaafde feit, dat het vierde evangelie eigenhandig door den apostel Johannes op perkament geschreven en door een onderschrift als het echte exemplaar gewaarmerkt, te Ephese eeuwen lang is bewaard gebleven. Inderdaad! Tegen ontdekkingen als die van den Heer Hofstede de Groot is de moderne wetenschap niet bestand. Onder zijne tooverroede verrijzen gedurig nieuwe getuigen uit de oudheid, die als tijdgenoten der Apostelen de luchtkasteelen der Tubingers door den adem huns monds doen verdwijnen. Niet dat de hoogleeraar in het bezit is van ons onbekende documenten; och neen! De wonderen die hij verricht — het zijn eenvoudig: wonderen van zijn goed geloof. Zie, hoe deze in de studie der patres vergrijsde geleerde tot de meest verrassende resultaten komt met historische gegevens, die voor ieder ander gewoon sterveling van nul en geener waarde zijn. Het bekende Chronicon Paschale bevat als in het voorbijgaan eene mededeeling omtrent het ἰδιόχειρον τοῦ εὐαγγελιστοῦ ἰωάννου, 't welk in de „allerheiligste" kerk van Ephese bewaard en vereerd werd [1]). Tot nu toe heeft men aan dit datum geen de minste waarde gehecht. Rich. Simon, Hug en Doedes, door Hofstede de Groot vermeld, en behalve deze nog zoovelen anderen, ja, alle geleerden van welke richting ook, die aanleiding hadden zich in deze questie te doen hooren [2]) hebben aan dit getuigenis alle gezag ontzegd. Zelfs de man, die

---

[1]) Zie uitg. van du Fresne du Cange, pag. 5 en ed. van Dindorf p. 10. Dezelfde woorden komen in het Chronicon nog eens voor, n l. bij Du Cange, p. 219, bij Dind. p 411. Vg. Tisch. ed^{o}. 7^{a}. N^{i}. T^{i}. ad Joh. 19, 14.

[2]) Zie de literatuur over de geheele questie van autographen bij *Reuss* Gesch. der H. S. N. T. § 451. Zelfs Guericke (Inl. § 37) verklaart het verhaal in het Chron. Pasch. van gezag ontbloot.

den heer Hofstede de Groot thans schijnt te hebben opgewekt, voor het publiek op te treden met de vruchten van zijne 40jarige bestudeering der patres, zelfs Tischendorf, die anders nog al wat apokriefs kan verdragen, acht het niet de moeite waard zich ernstig met dit bericht bezig te houden. Zijne woorden (Herzog, Art. *Bibeltext des N. T.*) luiden categorisch genoeg: „von sämmtlichen Originalhandschriften der N. T. Bücher hat sich schon im hohen Alterthume jede Spur verloren. *In's Gebiet der Fabel* gehört, was man sich... von der Auffindung des Urexemplars des Matt. Ev. erzählte, so wie die . . . berichtete Entdeckung der Originalschrift des joh. Ev. Ebendahin gehört die Angabe des *Chronicon Paschale*" etc. Zonderling dat de heer Hofstede de Groot, een zoo groot vereerder van Tischendorf, dezen juist daar volgt, waar hij geen recht van spreken heeft, en hoegenaamd geen notitie neemt van zijne stellige uitspraken in zaken die geheel tot zijne competentie behooren, zooals daar zijn: de eerste handschriften des N. T.; de questie of de autographa der Apostelen lang kunnen zijn bewaard gebleven.

Hoort men nu, tegenover het door alle geleerden van naam geveld oordeel, den Groninger hoogleeraar op triumfeerenden toon uitroepen (p, 848) „zoo is het dan even zeker als de meeste feiten der wereldgeschiedenis dat in de vierde of vijfde of zevende eeuw te Ephese een exemplaar van Johannes' Evangelie bestond, 't welk voor het eigen schrift des Apostels werd gehouden; — maar zoo hebben wij dan hierin ook een bewijs te meer, dat het Evangelie èn te Ephese ontstaan èn een werk van Johannes is;"

bedenkt men daarbij, dat dit schitterend resultaat werd verkregen, niettegenstaande de heer Hofstede de Groot onvermogend was om uit te maken, aan wien wij dit hooggeprezen bericht hebben te danken, zoodat het hem ten slotte onzeker blijft of het een getuigenis is uit de 4de dan wel uit de 5de of 7de eeuw;

neemt men eindelijk in aanmerking dat deze geleerde niet eens de moeite neemt om het feit te verklaren: dat nergens in de geheele Christelijke oudheid tot heden eenig spoor is ontdekt van het bestaan van dit allerbelangrijkste autograaf van den Apostel Johannes;

dan zal men erkennen, dat hier een staaltje van apologetische kunstvaardigheid is geleverd, waarover de bezadigde critiek best doet een geduldig stilzwijgen te bewaren, m. a. w. dat de hoogleeraar gerust onder deze zijne laatste — blijve het de laatste! — verhandeling over Johannes, de woorden had kunnen plaatsen: oleum atque operam perdidi.

Zal de heer Matthes ook moeten zwijgen op hetgeen van dezelfde

zijde tegen zijn hierboven vermeld boek is ingebracht? Vóór ik deze vraag beantwoord, wensch ik zijn arbeid zelf aan mijne lezers eenigszins nader te doen kennen.

Veel en velerlei is er in de laatste twee jaren over het onderwerp door den heer M. behandeld in het licht gekomen. Aan Tischendorf komt de eer toe de questie der uitwendige testimonia voor de Evanliën in het algemeen en dat van Johannes in 't bijzonder op nieuw aan de orde gesteld te hebben. Moge zijn boekske voor deskundigen weinig bruikbaars bevatten — immers het ware daarin was overbekend, het nieuwe in den regel onwaar — het kwalijk ingelichte publiek, vele theologen niet uitgezonderd, oordeelde anders. Zoo werden tegenschriften als dat van Volkmar [1]) en Scholten [2]) noodig. Maar de dupliek bleef niet uit. Volkmar vond zijn bestrijder, behalve in den aangevallene (Tischendorf) zelf, ook in Riggenbach, wiens apologetische arbeid [3]) in dit Tijdschrift werd aangekondigd [4]). Volkmar en Scholten beiden werden door Hofstede de Groot [5]) weêrsproken. In dit geheele debat vormen de uitwendige getuigenissen aangaande het Johannes-evangelie, de kern van het onderzoek. Geen wonder, dat Dr. Matthes zich opgewekt gevoelde, aan dit punt zijn onverdeelde aandacht te wijden en als van nieuws aan de reeks der testimonia te doorloopen.

Sinds Zeller's klassieke verhandeling over dit onderwerp [6]) zijn nu 22 jaren verloopen. Wat is er in dien tusschentijd niet al pro et contra gedisputeerd in de questie of de oudste Gnostici, of Justinus Martijr, of de auteur der Clementinen het Johannes-Evangelie gebruikt en erkend, of althans gekend hebben, m. a. w. of er in de christelijke literatuur vóór het jaar 160 of daaromtrent zekere sporen te vinden zijn van het bestaan des vierden evangelies en het gebruik daarvan

---

[1]) Der Ursprung unserer Evangelien. Zürich, 1866.

[2]) De oudste getuigenissen aangaande de Schriften des N. T. Leiden, 1866.

[3]) Die Zeugnisse für das Evangelium Johannes, (mit besonderer Rücksicht auf Volkmars „Ursprung unserer Evangeliën", gelijk het op pag. 3 heet) neu untersucht. Basel, 1866.

[4]) Zie blz. 265 vlg. van den eersten jaargang. — Thans, nu ik onmiddellijk na de lezing van H. de Groot's opstellen, het boekje van Riggenbach weêr ter hand neem, voel ik mij verplicht hulde te brengen aan den waardigen toon, de voortreffelijke expositie, en de bij apologetische schrijvers zeldzame onpartijdigheid, die dat strijdschrift onderscheiden.

[5]) In Waarheid en Liefde, No. 10.

[6]) Geplaatst onder den titel: die äusseren Zeugnisse über das Dasein und den Ursprung des 4 Ev. in de Theol. Jahrb. van 1845. In den jaarg. 1847 van datzelfde tijdschr. gaf Zeller een appendix op dien arbeid.

als geschrift van apostolischen oorsprong! Sedert de uitgave der complete Clementinen en der Philosophumena is het getal van data in deze questie belangrijk toegenomen. Jammer maar, dat de rechte appreciatie dier data zoo uiterst moeilijk is. Wel verre daarom, dat door de vermeerdering van het materiëel de zaak aan de oplossing nader is gebracht, werd de questie er te ingewikkelder door. Intusschen door het sedert noodzakelijk geworden onderzoek omtrent menig speciaal punt in de kerkgeschiedenis der tweede eeuw, bleef de strijd in deze laatste phase niet onvruchtbaar voor de wetenschap. En het is vooral uit dit oogpunt, niet van wege het licht dat zij rechtstreeks verspreidt over de johanneïsche questie, die trouwens in de hoofdzaak sinds lang beslist is, dat ik de jongste debatten over de bedoelde uitwendige getuigenissen belangrijk acht.

Aan Dr. Matthes komt de lof toe, dat hij met groote vlijt verzameld heeft wat tot het getuigenverhoor behoort, alles in geleidelijke orde heeft geschikt en met vermijding van noodeloozen omhaal zijne lezers door historisch-kritische toelichtingen in staat heeft gesteld in deze zaak een zelfstandig oordeel te vellen. Hij verdeelde de getuigenissen in drie groepen; I. die der Gnostieken, II. die der na-apostolische schrijvers tot na het midden der tweede eeuw [1]), III. het einde der 2de en de aanvang der 3de eeuw. In het 1ste hoofdstuk worden achtereenvolgens vermeld en getoetst de getuigenissen van Basilius, de Slangenbroeders, de Peraten, Valentinus, Ptolemaeus, Heracleon, Theodotus, Marcion. In het 2de komen ter sprake: de Clemensbrief (natuurlijk de oudere), de Barnabasbrief, de Ignatiusbrieven (natuurlijk de minst betwijfelden), de Pastor van Hermas, Papias, de presbyters (bij Ireneus), Polycarpus (waarom deze niet onmiddelijk na de Ignatiana?), de paschastrijd (liever: de documenten over den paschastrijd), de Testamenten der 12 patriarchen, Hegesippus, Justinus Martyr, Tatianus, de Montanisten, de Alogi, de Homilieën, Celsus, de aprocriefe Evangeliën. Tot de 3de groep worden gebracht: de Monarchianen, de brief aan Diognetus, Joh. Cap. XXI [2]), de canon van

---

[1]) De enuntiatie laat te wenschen over. Immers de sub I bedoelde gnostici zijn ook na-apostolische schrijvers, wier leeftijd tot na 150 reikt. *Na-apostolisch* kan bij den heer M. ook niet beteekenen voortzetters van het werk der Apostelen. *Celsus* o. a. zou slecht in dat gezelschap voegen.

[2]) Menigeen zal bezwaar hebben tegen deze rangschikking, daar Joh. 21 wel tot de alleroudste getuigenissen voor het Evangelie schijnt te behooren. Hij bedenke echter, dat, gelijk reeds Lücke (II, p. 828) opmerkte, Irenaeus Joh. 21 nog niet schijnt gekend te hebben.

Muratori, Irenaeus, de Apostolische gemeenten, Tertullianus, Clemens Alexandrinus, Origenes, Serapion, Dionysius van Corinthe, Althenagoras, de brief der gemeente te Vienne en te Lyon, Theophilus, de Itala, de Peschitto, de Grieksche text.

Men ziet: de chronologische orde is niet overal gevolgd, iets wat trouwens soms moeilijk en niet altijd meest doelmatig zou zijn. Voor zoover noodig worden de getuigenissen in extenso meêgedeeld, in het oorspronkelijk en in vertaling. De plaatsen worden uit het verband toegelicht en naar hare waarde of onwaarde voor de zaak in questie beoordeeld. Vooral in het 1ste gedeelte moest de S. de texten vaak aan een microscopisch onderzoek onderwerpen, daar hier alles afhangt van enkele letters en woorden. Gelijk bekend is hebben de Apologeten uit de Philosophumena, het eerst te Oxford in 1851 uitgegeven, schatten gedolven; kostbare bewijzen, dat Basilides en Valentinus in de eerste helft der 2de eeuw het Evangelie van Johannes hebben gebruikt. Nog in datzelfde jaar maakte Jacobi op die heerlijke vondst opmerkzaam. In zijn geschrift over Basilides' systeem, Berlijn 1852, wees hij met name op Basilides, als den oudsten getuige voor Johannes. Zeller zocht deze overmatige vreugde te temperen, door eene nauwkeurige analyse van de aanhalingsformules. „So zuversichtlich Jacobi (zoo-schreef hij t. a. p. bl. 151) auch auftreten mag, bei scharfer Prüfung des Thatbestands kann es doch nur als eine willkürliche Versicherung und eine leere Uebertreibung erscheinen, wie er seine Erörterung der angeblich Johanneïschen Citate mit den vielverheissenden Worten schliesst: „So steht von der Zeiten des Johannes [?] beginnend bis zu Irenäus „und zum Ende des Jahrhunderts eine ununterbrochene Reihe von „Gewährsmännern da, und von einer Abfassung des Evangeliums in „Folge des Gnosticismus, Montanismus u. der Passahstreitigkeiten kann „schon der äusseren Zeugnissen gegenüber nicht weiter die Rede sein." Dit geschiedde in 1853. Toen *bewees* Zeller, dat uit de Philosophumena *niet* kan worden aangetoond, dat het Johannes-Evangelie door Basilides en Valentinus gebruikt is. Toch kon Hofstede de Groot, als ware er sinds 1851 niets over de philosophumena gezegd, nog eens het genot der illusie smaken, waaruit Jacobi 15 jaren geleden door Zeller's vriendenhand werd wakker geschud. En nu, nadat Matthes nog eenmaal hem den wezenlijken dienst bewijst van hem opmerkzaam te maken op hetgeen hij bij Pseudo-Origenes met eigen oogen kan vinden, nu retracteert hij niet zijne vorige dwalingen, nu dankt hij niet voor de bekomen terechtwijzing, neen: nu herhaalt hij, (wat lang vóór hem algemeen erkend was, maar toch, zoo het heet, door hem

ontdekt is) dat Basilides tot de oudste Gnostici behoort; — nu beroept hij zich, alsof dit de questie ware, voor dit chronologisch datum al wederom! op een nieuw ontdekt getuigenis, te weten op dat van een Byzantijnsch schrijver, NB. uit de 13de eeuw! (een schrijver, in parenthesi, die zelfs den leeftijd van den mythischen Ebion weet op te geven en die naauwkeurig genoeg is om Cerdo tegelijk met Marcion, Valentinus met Montanus, Saturninus, Carpocrates en Aquila eenvoudig onder Hadrianus te plaatsen).

Maar wat zullen wij ons nog langer bezig houden met een man, die, trots al zijn vlijt en scherpzinnigheid, trots zijn veertigjarige studie der kerkvaders, kennelijk onvermogend is om de waarheid te zien, waar zij in strijd is met zijne geliefkoosde vooroordeelen ten aanzien van het Johannes-evangelie. Indien mijn raad in deze werd gevraagd, ik zou zeggen: men valle den heer de Groot nu niet langer lastig. Want uit zijne laatste verhandelingen blijkt één ding zonneklaar; niet de waarheid zijner stellingen ten opzichte van Johannes, maar wèl de ongunstige invloed dien welgegronde tegenspraak op het gehalte zijner redeneeringen oefent. Immers, in den aanvang, als patroon van Tischendorf's boekje optredende, vergenoegde hij zich nog met de dwalingen van anderen over te nemen. Door bevoegde beoordeelaars terechtgewezen, wreekt hij zich door .... ontdekkingen op ontdekkingen. Nu is het al het eigenhandig MS. van den apostel Johannes, waarmede hij ons tuchtigt. Ik vrees, indien wij ons niet stil houden, zal hij zijne magische geleerdheid in het werk stellen om den Apostel zelf in persoon tegen ons te laten getuigen. Gunnen wij hem dan zijn Evangelium Johannis apostoli autographum; gunnen wij hem zijn Basilides, zijn Cerdo, zijn Valentinus, zijn 3den Theodotus, zijne Peraten en Naässenen; — mogen het allen tijdgenooten [1]) zijn geweest van den Apostel, hetgeen inderdaad mogelijk was,

---

[1]) Al is het hier de plaats niet om in een wederlegging te treden van alle beweringen door Hofstede de Groot in N^{0}. 11 van zijn tijdschrift tegenover de feiten en argumenten van Matthes en Rauwenhoff (Zie dit tijdschrift 1867 3e stuk) gesteld, ik kan mij niet weêrhouden hier altans een paar opmerkingen te maken. De eerste betreft de wijze waarop Hofstede de Groot betoogt dat γνώριμος bij Origenes niet kon gezegd zijn van een *leerling*, tenzij deze tevens een *bekende* en dus een tijdgenoot was van den meester. Hij heeft om dit betoog te leveren den Thesaurus van Stephanus nageslagen en geen andere plaats gevonden dan die van Suidas (reeds door Matthes geciteerd,) waar γνώριμοι met φοιτηταί wordt omschreven. Men zou zeggen: die plaats is afdoende. „Neen," zegt H. de Gr., „want φοιτητής beteekent *bezoeker*, iemand die geregeld de lessen van zijn meester bezoekt." Indien Suidas had geschreven: γνώριμος τ. ε.

indien die allen maar even oud zijn geworden als Johannes! Maar laat ons intusschen voor onszelven het boekje van Matthes bij de hand houden. Al had hij in al zijne redeneeringen en conclusiën ongelijk; hij heeft ons een gewichtigen dienst bewezen. In zijn beknopt geschrift levert hij ons een volledige verzameling van texten in het oorspronkelijk en in vertaling, welke ons voorshands nog meer licht zullen doen opgaan over den oorsprong van het Johannes-evangelie, dan het eigenhandig Evangelie van den Apostel, zoo lang de heer Hofstede de Groot het niet uit Ephesus teruggehaald en in het bezit heeft gesteld van de belangstellende wereld.

A. D. Loman.

μαθητής de heer H. de Gr. zou zeggen: „wat bewijst dit? Is een μαθητης dan niet iemand die van een ander leert en dus zijn tijdgenoot is?" Alsof door Volkmar, Scholten en Matthes beweerd ware, dat in de latere graeciteit met het woord γνώριμος ooit *rechtstreeks* een den meester *onbekende* leerling bedoeld ware. Immers alleen dit wordt op goede gronden aangenomen, dat de eigenlijke beteekenis van *bekende* op den achtergrond trad, waar men γνώριμος in den zin van leerling gebruikte. En behoefde de heer de Groot Stephanus te raadplegen, om te weten, dat b v. Justinus M. en Clemens Alex. de Apostelen ook aanduiden met de uitdrukking γνώριμοι τοῦ Ἰησοῦ, waar zij anders van μαθηταί spreken? De vraag is dus eenvoudig: heeft Origenes waar hij Heraclion een γνώριμος van Valentinus noemt, bepaaldelijk aan een tijdgenoot of aan een man van de school van Valentinus gedacht? Het laatste is het waarschijnlijkste, o. a. omdat Origenes zelf van Heraclion niet veel meer schijnt geweten te hebben, dan wat hij wist door zijn leermeester Clemens, die Heracleon τὸν τῆς Οὐαλεντίνου σχολῆς δοκιμώτατον noemt. — Of zal men misschien beweren, dat Philo Judaeus David, Salomo en sommigen der profeten voor tijdgenooten van Mozes heeft gehouden, omdat hij die later levende mannen ἑταίρους, θιασώτας en φοιτητάς van Mozes noemt?

Mijne tweede opmerking betreft Theodotus en het antwoord van Prof. H. de Gr. op de bedenkingen van onzen ambtgenoot Rauwenhoff in dit Tijdschrift 1867, 3e stuk. Het eenige wat H. de Groot had moeten doen heeft hij verzuimd. Hij is nl. het bewijs schuldig gebleven, dat Theodotus in den tijd van Valentinus, d. w. z. omstreeks het jaar 150, plaatsen uit het Johannes-evangelie heeft aangehaald. Waarom praalt hij hier nogmaals met die 29 aanhalingen uit Johannes, daar er geen enkele met zekerheid op rekening van Theodotus kan gesteld worden? Waaraan ontleent hij het recht, om de uitdrukking κατὰ τοὺς οὐαλεντίνου χρόνους stricto sensu te verstaan van den tijd waarin Valentinus leefde, als overal in de bedoelde ἐπιτομαί (waarvan de verzamelaar ons onbekend is!) van οἱ ἀπὸ οὐαλεντίνου gesproken wordt? Dat de Valentinianen het Johannes-Evangelie gebruikt hebben behoefden wij niet van dezen anonymus te leeren. Waar blijft dan de beteekenis van deze 29 of, volgens de laatste telling van Prof. de Gr., 26 citaten uit Johannes?

LITERARISCH OVERZICHT.

Op een gebied, dat zoo weinig de moeite en inspanning beloont die men er zich voor moet getroosten om het te veroveren, als dat der pârzische studiën, begroeten wij iederen nieuwen medearbeider met vreugd. Zulk een nieuw medewerker is Cajetanus Kossowicz, professor in het Sanskrit aan de Petersburgsche Universiteit, die reeds in 1865 te Parijs eenige uittreksels uit het Zend-avesta, onder den titel van *Decem Sendavestae Excerpta*, in het oorspronkelijke en in een latijnsche vertaling uitgaf. Thans heeft hij een nieuwe proeve van zijn werkzaamheid gegeven in een werkje getiteld: *Gâtha ahunavaiti, Sarathustrica carmina septem latine vertit et annotavit, commentarios criticos adjecit, textum archetypi adhibitis Brockhausii, Westergaardii, Spiegelii et Justii editionibus nec non lectionibus variantibus, recensuit C. K.* (*Petropoli, impensis Caesareae Universitatis* 1867. Prijs *f* 3.80). Deze breedsprakige en min of meer weidsche titel zegt ineens wat het boekje bevat. Het is de tekst van de eerste der vijf Gâthâ's of oude liederen, die het tweede of oudste deel van den Yaṡna uitmaken, voorafgegaan door een latijnsche vertaling en omschrijving en van eenige grammatische, kritische en historische noten voorzien. De recensie is, zooals de uitgever zelf zegt, niet door vergelijkingen der Handschriften, maar der uitgaven verkregen. Het afdrukken van zulk een tekst kan zijn nut hebben voor hen, die van het Zend-avesta geen bepaalde studie maken, en zich dus geen volledige uitgaaf aanschaffen, maar toch van het Baktrisch eenige kennis verwerven willen. De vertaling, zoover ik haar nauwkeurig heb nagegaan, komt mij over 't geheel juist voor. Zij opent echter geen nieuwe gezichtspunten, en wijkt bijkans niet af van de overzettingen door Justi in zijn *Handbuch* gegeven. Met behulp van dit laatste werk zou iedereen, die eenigszins in de heilige taal der Pârzen geoefend is, er zulk eene kunnen samenstellen. Kossowicz is geheel-en-al afhankelijk van Spiegel en Justi; en heeft niet veel oorspronkelijks. In zooverre heeft hij een niet geheel onnut werk verricht, maar men kan toch ook niet zeggen dat hij door zijn geschrift de baktrische studiën een eind vooruit

heeft gezet. Wat het historische betreft missen wij alle, ook de eenvoudigste kritiek. De aanteekeningen geven ons de overlevering, anders niet; zoo ongeveer hetzelfde wat men in Justi's *Wörterbuch in vocibus*, bij 't naslaan, kan vinden. Het verwondert mij dan ook niet dat onze petersburgsche professor zich niet vergenoegt met aan den marburgschen en erlangschen Zendoloog een verdienden lof toe te zwaaien, maar dat hij hun werken hemelhoog verheft. Van Haug daarentegen, noch in dit werk, noch in het vorige, een enkel woord. Men kan het met dezen geleerde oneens zijn, men kan meenen dat hij Spiegel met onrechtvaardige hardheid en vinnigheid heeft bestreden, het is toch wat sterk, om, als men een der Gâthâ's uitgeeft en vertaalt, den eenigen kommentaar op deze liederen die verschenen is, met zulk een gemaaktheid te ignoreeren. Was Kossowicz van oordeel dat het werk van Haug de bestrijding van een zoo voornaam geleerde als hijzelf is niet waardig was, hij had de reden, waarom hij er geen weerlegging van levert, moeten opgeven. Ik weet niet wat mij meer heeft geërgerd, de laffe, walgelijke vleierij waarvan Justi en Spiegel in de voorrede de voorwerpen zijn, of die belachlijke kleingeestigheid tegenover Haug.

Een vrij wat belangrijker uitgaaf dan de vertaling der eerste Gâthâ door Kossowicz, schijnt mij een overzetting van eenige zuid-indische dichtwerken, die in den vorm van een bescheiden duodecimo-deeltje te Parijs verschenen is, onder den titel: *Poésies populaires du sud de l'Inde, traduction et notices par E. Lamairesse.* (*Paris, Libr. internationale. Bruxelles A. Lacroix, Verboeckhoven & Cie.* 1867. Prijs *f* 1.75). De oorspronkelijke stukken zijn in het tamil geschreven, en zij hebben voor ons te meer waarde, omdat het populaire werken zijn in den dubbelen zin van het woord, door niet-brahmanen, gedeeltelijk zelfs door pariah's geschreven, en waarvan de heer Lamairesse zeggen kan, dat zij zich in aller handen bevinden, terwijl de vedische boeken en de heldendichten zoowel als de wetten van Manu slechts door enkele bevoorrechten worden gelezen. Het werk wordt geopend met: *La morale de Tirouvallouver.* Tiruvalluver, de naam aan den auteur van dit zedekundig geschrift gegeven, beteekent *de goddelijke meester der pariah's*, en terecht merkt de vertaler op dat dit woord voor Indië een ontzaglijke buitensporigheid in zich bevat. En het is te merkwaardiger dat een Plichtenleer, die zulke zuivere godsdienstige beginselen, zulke verhevene zedelijke voorschriften bevat, haar oorsprong verschuldigd is aan een lid van die verachte klassen die de echte Hindu nauwelijks tot de menschheid rekent. Op deze zedeleer volgt

de legende van Sâranga, een zeer oud gedicht, en eenige gedeelten van een tragedie in drie bedrijven en in verzen, van den dichter Manikapullê, waartoe de genoemde legende het onderwerp heeft geleverd. Het verhaal is te opmerkelijker, omdat het een zeer groote overeenkomst heeft met de legende van *Satu en Anepu*, die onder de regeering van Merneptah, den zoon van Ramses den groote, den Farao onder wien de Israëlieten Egypte verlieten, door zekeren Ennana werd bewerkt, en door de Rougé in de *Revue Archéologique* voor 1852 p. 385 vgg. vertaald is. Beide zijn zij parallellen van de historie van Jozef. Wij komen er wellicht later op terug. Het boek wordt besloten met *Les Calampagam, ou Mélange de Poésies en l'honneur de Siva et de Vichnou.* Deze liederen worden in de pagoden gezongen, en maken volgens den schrijver den grondslag van de godsdienstige opleiding der kleine Hindu's uit, die ze reeds op zeer jeugdigen leeftijd van buiten moeten leeren. Het spreekt van-zelf dat elk der reeksen aan een verschillende sekte behoort. Gelijk in de liederen aan *S*iva gewijd de voortreffelijkheid van dezen boven Vish*n*u en Brahman wordt verkondigd, zoo wordt in de gezangen die den lof van Vish*n*u verbreiden, hetzelfde van hem verzekerd. Beide worden zij, ofschoon in mythische vormen en met een menigte bijgeloovige toevoegsels, als de geestelijke, alomvattende, heerlijke, almachtige, eeuwige, boven alle begeerte verhevene godheid voorgesteld. Wat deze zangen als echt-indische stempelt is dit, dat de liefde er een hoofdrol in speelt.

In een korte monografie door de *historische Gesellschaft* te Bazel aan de *Naturforschende Gesellschaft* aldaar, bij gelegenheid van het 50jarig bestaan dezer laatste toegewijd, handelt J. Maehly over: *Die Schlange im Mythus und Cultus des classischen Völker* (Basel, Schultze. 1867. Prijs 80 cts). Achtereenvolgends toont hij aan, dat de slangen bij de Grieken (en Romeinen) geniën der geneeskunst, orakelgoden, symbolen van het vaderland, beschermgeesten der graven, ook aan de heroën geheiligd, vertegenwoordigsters der plaatselijke godsvereering (*δαίμων ἐπιχώριος*), en schutsgoden tegen allerlei kwaden invloed (*αποτϱόπαιον* en *φυλακτήϱιον*) waren. Asklepios zelf was oorspronkelijk niets dan een slangengod. De slangen, aan de aarde als 't ware verbonden, en haar kinderen, drukken daarom het best het denkbeeld van autochthonie uit. Er is in dit boekje veel belangrijks, en op het gebied dat hij zich heeft afgebakend is de schrijver te huis. Daarbuiten minder. Dat blijkt, onder anderen, als hij bladz. 6 zegt, dat de egyptische slangendienst zich nooit veel boven een gemeen fetisisme

verheven heeft, evenmin als de geheele dierenvereering der Nijlbewoners. Is het vraagstuk van den oorsprong dezer laatste nog altijd onbeslist, en is het mogelijk, dat men dien in het fetisisme heeft te zoeken, de diepzinnige en hoogst beschaafde egyptische godsdienst is dat standpunt verre te boven, en de slangen zijn daarin zuiver symbolisch. Het boekje van Maehly heeft zeker zijn nut, om ons de de voorstellingen der Grieken en Romeinen omtrent de slangen te doen kennen. Maar tot verklaring der slangenmythen geeft het weinig of niets. En dat kan niemand verwonderen, die met mij overtuigd is, dat het onmogelijk is de klassieke mythologie recht te verstaan, wanneer men die eenvoudig op zichzelve beschouwt en niet met andere vergelijkt. De sleutel der grieksche en ook der romeinsche mythologie is alleen in Egypte en Indië te vinden. De oud-arische godsdienst verklaart de mythen die de Grieken uit het oude aziatische stamland met zich brachten, de egyptische, als de oudste en oorspronkelijkste der west-aziatische, verklaart datgene wat zij in het nieuwe vaderland vonden en overnamen. Bedrieg ik mij niet, dan laten alle slangenmythen zich afleiden uit de symboliek der regenstroomen, regenwolken, bliksemschichten, bevruchtende, zegenende en doodende zonnestralen, die allen als slangen werden voorgesteld.

Met een enkel woord maken wij melding van het *Wissenschaftlicher Jahresbericht über die morgenländischen Studiën*, 1859 bis 1861 von Dr. Rich. Gosche, te Leipzig bij Brockhaus (1868) verschenen, en dat een uitmuntend overzicht levert van het belangrijkste wat in dit tijdperk over oostersche studie geschreven is. Onder de levensberichten komt ook een woord van waardeering over onzen Juynboll voor.

Verscheidene belangrijke werken, o. a. Max Müller's *Chips from a German Workshop*, moeten, uit tijdsgebrek, tot een volgend overzicht blijven liggen.

C. P. T.

Dr. Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*. III. II. Die Nach-Aristotelische Philosophie. Zweite Hälfte. Leipzig. 1868.

De tweede druk van dit klassieke werk van Zeller is nu geheel in 't licht verschenen, en niemand gewis kan met dezen reuzenarbeid kennis maken, zonder dat een gevoel van dank en bewondering jegens den beroemden schrijver hem vervult. De Grieksche philosophie is een gebied, dat bovendien met dat der theologische wetenschap

innig verwant is: wie kan de christelijke theologie der Oudheid en die der Middeleeuwen verstaan en waardeeren, zonder dat hij met de schriften der Grieksche wijzen kennis gemaakt heeft? Dit laatste deel is intusschen in 't bijzonder voor den theoloog van onzen tijd, die zich met de question brulante omtrent den historischen oorsprong van het Christendom bezig houdt, van groot belang wegens de zeer uitvoerige en hoogst interessante studiën van Zeller over de joodsch-grieksche wijsbegeerte, inzonderheid over de Esseners en Therapeuten, die volgens hem met de nieuw-pythagoreïsche school samenhangen, alsmede over Philo. Het is hier de plaats niet, om de resultaten zijns onderzoeks mede te deelen, wij wenschen slechts de algemeene aandacht op dit hoogst belangrijke werk te vestigen, en wij willen alleen de laatste bladzijde uitschrijven, waarin Zeller de blijvende beteekenis der Grieksche wijsbegeerte met korte, meesterlijke trekken teekent: „So erlag die griechische Philosophie in ihren letzten Ausläufern mehr noch ihrer inneren Erschöpfung, als der äusseren Gewalt, die sich in ihre Entwicklung eindrängte. Nach raschen Aufschwung und nach glänzender Blüthe in ihrer Heimath hatte sie den Untergang der griechischen Freiheit um neun Jahrhunderte überdauert; in den schweren Zeiten der politischen Unterdrückung war sie die Zuflucht der edelsten Geister, und als sich durch's Christenthum und durch den Verfall des Römerreichs eine neue Weltzeit vorbereitete, war sie es, welche die Bildung der alten Welt in die neue herüberleitete, und der christlichen Religion die Keime der Wissenschaft einpflanzte. Sie selbst konnte der neuen Wendung der Geschichte nicht folgen, ohne ihr eigenthümliches Wesen aufzugeben, und den Boden, worin sie wurzelte, zu verlassen; aber wie sie trotzdem unter den Vorläufern des Christenthums eine der ersten Stellen einnimmt, so ist sie auch fortwährend die Lehrerin der christlichen Völker geblieben. Das Mittelalter ging bei ihr in die Schule, die neue Zeit begann unter ihrer Leitung, und wie selbständig der denkende Geist seither seine Bahn verfolgt hat: so oft er einer neuen Auffrischung bedurfte, ist er immer gerne zu den unversiegbaren Quellen der Alterthums zurückgekehrt. Unsere Anschauungen haben sich erweitert, unsere sittlichen und metaphysischen Begriffe haben sich verändert, unsere Wissenschaft hat das Gebiet der Natur und des Geistes umfassender und tiefer durchforscht, als die der Hellenen; aber die Klarheit des Blickes, die Einheit des philosophischen Charakters, die rückhaltlose Hingebung der Einzelnen an ihre Grundsätze, diese Eigenschaften, welche die Meister der alten

Philosophie ihrer Mehrzahl nach auszeichnen, werden immer ein Gegenstand der Bewunderung und der Nacheiferung für uns bleiben; und wenn wir die Geschichte dieser Philosophie im grossen betrachten, so werden wir uns an der einfachen Regelmässigkeit ihrer Entwicklung, an der Bestimmtheit, mit der jede Schule ihr eigenthümliches Princip ergriffen, an der Reinheit, mit der sie es durchgeführt hat, immer wieder aufs neue erfreuen. Diese grosse Erscheinung der Vergangenheit für das Bewusstsein der Gegenwart lebendig zu erhalten, und den Geist unserer Zeit mit den Früchten des befreundeten hellenischen Geistes zu nähren, ist eine von den schönsten und dankbarsten Aufgaben der Geschichtswissenschaft."

H.

Untersuchungen zur alttestamentlichen Theologie. Ook onder den titel: *Die Hoffnung künftiger Erlösung aus dem Todeszustande bei den Frommen des Alten Testamentes.* Von Lic. August Klostermann, Privatd. a. d. Un. Göttingen. Gotha, 1868.

Treurig, meent Klostermann, is het tot nog toe met onze kennis der theologie van het Oude Testament gesteld. De schrijvers over dit onderwerp zoeken meestal slechts de stof der religieuse ideeën van de Schrift te brengen in het kader van de traditioneele opvatting of van hunne bijzondere meeningen. Men moet daarentegen voor de oogen zijner lezers, volgens eene methode die hij terstond controleeren kan, deze stof zoo uit de bijbelschriften te voorschijn brengen, dat zij zelve tot den lezer spreekt, en dat deze het gevoel verliest van slechts te hooren, wat een ander gehoord heeft en wat deze hem nu mededeelt (S. 1). In zijne eigene onderzoekingen daarentegen zal hij onbevooroordeeld de feiten trachten te constateeren; hij zal alle bestaande persoonlijke neigingen of afkeerigheden trachten ter zijde te stellen, en zich slechts van middelen bedienen, die aan de natuur der te onderzoeken stof zelve ontleend zijn. Zoo hoopt hij mede te werken tot eene opvatting, die van nu af recht heeft om eene traditioneele te worden (S. 3).

Niets acht hij grover dwaling, dan dat men de vraag naar het onsterfelijkheidsgeloof der oude vromen verwart met die naar het geloof aan toekomstige vergelding. Het eerste geloof op het laatste te bouwen is modern. — Zonderlinge redeneering! Het vergeldingsgeloof is een der grondgedachten van het Israëlietische geloof; en toch zouden de Israëlieten zeer goed aan de onsterfelijkheid hebben kunnen gelooven, zonder dit laatste daarmede in verband te brengen! Onze

verwachtingen omtrent K.'s Untersuchungen beginnen te dalen; zij vallen geheel weg, als wij weldra (S. 8) vernemen, dat het in zich zelf ongerijmd is, aan de oude Israëlieten innige godsvrucht toe te kennen en dan nog te wanen, dat de gewisse verwachting des eeuwigen persoonlijken levens hun zal hebben ontbroken. „Das vermag ich daher nicht einzuschen, dass für die alttestamentlichen Frommen, denen doch Niemand abspricht, dass sie in Gott trotz derjenigen Unseligkeit (welche des Menschen sinnliches Leben mit seinen Leiden und seinem Ende im Tode ihm erfahren lässt, S. 7) selig gewesen sind, die Hoffnung auf Erlösung aus dem Tode ein ungewisser Gedanke gewesen sei." Van deze grondstelling, dat de Israëlietische vromen aan de onsterfelijkheid *moeten* geloofd hebben, gaat onze schrijver nu getroost uit, en dit noemt hij de ware onbevooroordeeldheid. Om dit doel te bereiken geeft hij eene uitvoerige exegese van drie psalmen, 139, 73 en 49, waarvan verreweg het meeste buiten de zaak in quaestie omgaat, terwijl ons zijn exegese te minder interesseert, nu wij van te voren reeds weten, dat deze drie psalmen — zij mogen willen of niet, daar helpt niet aan! — nu eenmaal de persoonlijke onsterfelijkheid moeten leeren. Zien wij hoe de Schrijver deze leer vindt in Psalm 139.

Van vs. 1—6 handelt de dichter niet in 't algemeen over Gods alwetendheid en alomtegenwoordigheid, maar hij „fasst das göttliche Wissen in seiner Vollkommenheit als Thatsache, an welcher ihm kund wird, wie er *vor aller Selbstentscheidung*, in Bezug auf sein Verhältniss zu Gott vom Willen und der Macht des Letzteren umschlossen sei." S. 29, 30. In de volgende verzen vat hij de macht Gods, die hij vs. 1—6 als eene „einengende, gefangennehmende" voorgesteld had, als eene zorgvol beschermende op, en spreekt hij het bevredigend gevoel uit, dat zijn leven en zich bewegen een werk der liefde Gods is, die hem nooit loslaat, maar hem altijd zorgend nabij is. — Eene nieuwe gemoedsbeweging ontstaat nu (vs. 11 vgg.) bij den dichter door de bezorgdheid, of hij wel altijd blijven zal in deze gemeenschap met God, waaraan hij zich niet onttrekken kan. Hij vertaalt:

So sprach ich wohl: „nur wird dennoch Finsterniss mich überfallen
Und Nacht lauert rings um mich" —
Doch auch die Finsterniss kann nicht finster machen vor Dir
Und die Nacht muss wie der Tag leuchten,
Ob es finster wird ist gleich wie wenn es Licht wird.

Dat *overvallen* is hier een *vijandig overvallen*, en *duisternis* of *nacht*

kan hier niets anders beteekenen dan den *dood* — eene exegese, die zoo willekeurig is, dat zij geene wederlegging behoeft, aangezien vs. 11 vgg. blijkbaar voortzetting is van dezelfde gedachte, die reeds in de vorige verzen is uitgesproken. De verklaring wordt bij het volg. vers een *Curiosum*: „Die bist's ja, der hervorgebracht meine Nieren" enz. De nieren, heet het S. 37 vgg., zijn den Hebreër de zetel des *gewetens*. Hadden de nieren des menschen in dit aardsche leven een aanvang genomen, dan was er volstrekt geen waarborg, dat de daarin uitgedrukte betrekking van God tot den mensch zich tot over het licht dezes levens uitstrekken zou. Maar God heeft ze zelf gemaakt tot zijnen dienst, toen de mensch nog in den moederschoot was, vóór zijn persoonlijk leven. Nu alzoo het geweten, in hetwelk de mensch voortdurend Gods zelfopenbarende werkzaamheid ondervindt, geen product is van 's menschen vrije bewuste zelfwerkzaamheid, in welk geval tegelijk met deze ook Gods betrekking tot den mensch zou ophouden, nu het veeleer eene eigene schepping Gods is, die teruggrijpt tot op het donker vóór de geboorte, nu is het voor den dichter op Gods wil gegrond, dat hij ook in den dood Gode niet ontvallen zal."

't Is niet noodig deze exegese verder te vervolgen; want dat Klostermann vs. 18 het *ontwaken* als ontwaken uit den doodslaap opvat, spreekt nu wel van zelf; ook vs. 19 vindt hij in het woordje *dauw* eene zinnebeeldige uitdrukking voor Gods levenvernieuwende kracht. Als men zoo exegetiseeren wil, dan kan het niet moeilijk vallen, alles te bewijzen, wat men maar bewijzen wil. Wij doen hulde aan des schrijvers vernuftigheid in het „Hereinexegetisiren", maar wij betreuren het zeer, dat men met het hoogste zelfvertrouwen zulke kunstenarijen als resultaten van echte, onbevooroordeelde „Untersuchungen" ter markt brengt.

H.

Die Idee des Menschen. Zweiter Beitrag zur biblischen Theologie, hauptsächlich der synoptischen Reden Jesu. Von Carl Wittichen, Ev. Pfarr. zu Malmedy. Gött., 1868.

Dit geschrift is het tweede van een tris van bijdragen, voorafgegaan door *Die Idee Gottes des Vaters*, 1865, en te voltooien door de beloofde derde bijdrage over *Die Idee des Reiches Gottes*: de drie hoofdzaken zoowel in de theologie van Jezus, als in 't algemeen in de bijbelsche theologie. De Schrijver wijdt 86 blz. aan het onderzoek naar de idee des menschen in het Oude Testament, handelt daarna in 110 blz. over de idee des menschen in de synoptische redenen van Jezus, verder in

ruim 17 blz. over deze idee in de schriften der apostelen, en eindelijk nog in ruim 3 blz. over deze idee in het systeem der christelijke leer. De Schrijver zoekt ook in bijzonderheden overal de chronologische orde te volgen, wat hem natuurlijk, voor zoover als het de vóór-mozaïsche, de mozaïsche en oud-Israëlietische denkbeelden betreft, niet, zonder zich aan eenige willekeur schuldig te maken, gelukken kon. Daarvan maken wij hem geen scherp verwijt, evenmin als van de vluchtigheid, waarmede hij de twee laatste hoofdstukken behandelt, die ook alleen eene secundaire waarde hebben uit het oogpunt van het hem voorgestelde doel, maar wel hebben wij bedenkingen tegen het al te vluchtige der behandeling van de denkbeelden der tijdgenooten van Jezus, Sadduceërs, Farizeërs en Esseners, terwijl hij den Johannes den Dooper teekent volgens alle hem door de Synopt. traditie toegekende trekken, zonder de vraag te stellen, waarop buiten twijfel ontkennend geantwoord zou moeten worden, of de Johannes der Synoptische Evangeliën eene getrouwe afbeelding van den Dooper is. Onze grootste bedenking is evenwel deze: Hoezeer wij erkennen, dat de Schrijver heeft gestreefd om uit de Synoptische Jezus-redenen datgene af te zonderen, wat zich bezwaarlijk aan Jezus zelven toeschrijven laat, zoo beschouwt hij die redenen toch over 't geheel als de getrouwe uitdrukking van Jezus' eigen godsdienstige en theologische bewustheid. Dit laat zich nu zeker in het algemeen wel aannemen, hoe weinig het zich met voldoende zekerheid bewijzen laat; er is daartegen ook geen bezwaar, als het onderzoek slechts *enkele grondgedachten* van Jezus geldt. Zoo is het echter niet in het onderhavige geval. De schrijver zoekt ons een beeld van Jezus' anthropologie tot in de details te teekenen; zelfs mengt hij er 't een en ander in, wat tot de psychologie behoort; en dan zeker wordt het meer dan bedenkelijk, ook aan de Synoptische oorkonden een te groot vertrouwen te schenken, zelfs al bepaalt men zich vooral, met Wittichen, tot het Marcus-evangelie. Verslag van een zoo tot in details afdalenden arbeid te geven, dat gaat natuurlijk niet aan, maar als proeve wil ik 't een en ander mededeelen van hetgeen hij in 't midden brengt omtrent de benaming: *De Zoon des Menschen.*

Hij acht 't bewezen, dat deze voorstelling aan de Apoc. van Daniël en Henoch ontleend is, welk laatste boek hij, zonder daarvoor gronden op te geven, *in zijn geheel* van vóór-christelijken oorsprong houdt. De Zoon des menschen beteekent bij Jezus de volmaakte verschijning der idee van den mensch of der gerechtigheid in zijnen

persoon, en alzoo tegelijk den Messias als het uitgekozen orgaan tot verdere verwezenlijking van deze idee in de wereld. Alle andere opvattingen acht hij voldoende door Holtzmann (*Zeitschr. f. wiss. Theol.* 1865) en Beischlag (*Christol. des n. Test.*, S. 9 ff.) wederlegd. Als Menschenzoon schrijft Jezus zich messiaansche macht toe om zonde te vergeven, over den Sabbat, enz. Andere plaatsen wijzen op het beginsel der humaniteit, dat Jezus in tegenoverstelling tegenover den Dooper vertegenwoordigt. Wat er over het lijden en sterven, het stellen van zijne ziel tot rantsoen voor velen, enz. met betrekking tot den Menschenzoon voorkomt, dat doet dezen blijkbaar optreden in het karakter van den knecht van Jahve volgens den Deutero-Jesaja. De uitspraken over de toekomst van den Menschenzoon, zijn zitten aan Gods rechterhand, enz. verklaart hij uit de verwachting, die Jezus, in samenhang met de joodsche eschatologische voorstellingen, vooral in het boek der *Wijsheid*, *Sirach* en 2 *Macc.*, koesterde, dat hij na zijnen dood in het hemelsch paradijs zou ingaan, om aldaar, als de volmaakt rechtvaardige, een volmaakt lichaam te ontvangen, een lot bij de parousie ook voor de geloovigen bestemd. Weldra evenwel zou hij, gedragen op des hemels wolken, door engelen omringd, terugkeeren, enz. Eerstgenoemde voorstelling is eerst later door die van eene opstanding uit het graf verdrongen. Jezus heeft derhalve 1°. de traditioneele (apocalyptische) idee van den Menschenzoon ethisch ontwikkeld en voltooid, 2°. den Menschenzoon uit het gebied der afgetrokkene gedachte in dat der volle werkelijkheid overgeplaatst, 3°. met deze idee die van het Jesajaansche knechtschap Gods verbonden, al sluiten laatstgenoemde idee en die van het oudtestamentelijke messiasschap elkander buiten; eindelijk 4°. het laatstgenoemde was alleen mogelijk onder voorwaarde, dat Jezus op zijn lijden en sterven eene tweede tegenwoordigheid en werkzaamheid op aarde volgen liet. Dit een en ander laat zich nu zeer gemakkelijk op het papier zetten; maar om zich eene rein menschelijke bewustheid, waarin men het hoogste beeld van menschelijke zedelijkheid erkent, te denken, die zich door eenigerhande consequentie hoegenaamd tot geloof aan zulke koortsige phantasieën, als het wederkomen op de wolken, enz. bewegen laat, dat gaat voor 't minst mijne bevatting te boven. Negatief verder, leert de Schrijver, sluit de benaming *Menschenzoon* Jezus' zondeloosheid in zich. Hier is de Schrijver eenigszins onduidelijk. Eerst kent hij aan Jezus volmaaktheid toe, die alleen maar „den dialectischen Process der Selbstbestimmung, noch den Antheil an der niedern Menschennatur, noch endlich die

thatsächliche Versuchung" niet buitensluit. Later beweert hij, dat zondeloosheid het *resultaat* was van zijne zedelijk godsdienstige ontwikkeling, en erkent hij, dat Jezus derhalve vroeger van „Fehler und Irrungen" niet geheel vrij was, terwijl zijn doop dan de beteekenis zal hebben, dat hij die gebreken nu volkomen had overwonnen. Dit laatste is in ieder geval zonder eenigen redelijken grond, omdat dit in de idee van den Johannes-doop volstrekt niet opgesloten ligt. Ook is het zeer onjuist uitgedrukt, als de Schrijver zondeloosheid (een louter *negatief* begrip) het resultaat van Jezus' leven noemt; in dezen samenhang behoort het begrip *zondeloosheid* door dat van *zedelijke volkomenheid* vervangen te worden.

Bij onderwerpen van minder dogmatischen aard is de Schrijver vaak in details zeer gelukkig geslaagd, zonder dat evenwel zijne studiën eene epoque-makende beteekenis zullen hebben.

H.

De zevende der *godsdienstige toespraken*, onder den algemeenen titel van *Taal des geloofs* uitgegeven, is eene preek van Dr. L. H. Slotemaker over *Deugd en Onsterfelijksheids-geloof*, naar *Jes.* 22: 13*b*, waarin dit onderwerp, zelfs voor een preek, wat al te vluchtig behandeld wordt, en de Prediker in het begin (bl. 151 vg.) aan het gemoedsleven alle stem in de quaestie van de onsterfelijkheid ontzegt, om tegen het einde (bl. 167) de stelling te verdedigen, dat „het geloof aan onsterfelijkheid ten slotte het zekerst ontspruit aan een liefdevol hart." De preek is tegen het zinnelijk eudaemonisme gericht. Hoe Slotemaker de stelling verdedigen kan: „Het is hetzelfde wat men gelooft, indien men slechts wel leeft;" is mij een raadsel. In ieder opzicht heeft het bezit van de beste overtuigingen zijne eigene waarde, afgezien van allen invloed op de zedelijkheid. Hier en daar slordigdigheid van redactie. Zoo zegt Slotemaker, bl. 166, dat de invloed van de leer op het leven met nauwgezetheid moet worden nagegaan; en vervolgt dan: „In ons textwoord is dit niet geschied. Daarin ligt eene bemoediging voor velen uit onzen tijd." Hoe? Daarin, dat „het goddelooze volk in Jesaja dagen krijschte: Laat ons eten," enz. (bl. 154), zal eene bemoediging voor velen liggen? Mij dunkt, niet alleen „de invloed van de leer op het leven," maar ook preken, voor de pers bestemd, moeten met nauwgezetheid worden overwogen en bewerkt. Bij deze preek is dit niet geschied. Moge dit maar niet eene aanmoediging zijn voor velen, om preken, die wellicht met genoegen gehoord worden, der uitgave waardig te achten. H.

De hoop der onsterfelijkheid, door S. Hoekstra, Bzn. 1867.

De redactie van dit Tijdschrift heeft mij verzocht, om met een enkel woord dit mijn werk aan te kondigen; gaarne voldoe ik aan dit verzoek, minder om verslag te geven van den inhoud en de strekking er van, dan wel om mij omtrent enkele bijzonderheden te verantwoorden. 't Is geenszins een poging om de onsterfelijkheid der ziel zelve te bewijzen, het stelt integendeel het onbewijsbare daarvan in het licht; het eenige voorgestelde doel is: de rechtvaardiging van de hoop der onsterfelijkheid voor het denken. Trouwens, geen enkele geestelijke wetenschap kan hare stellingen bouwen op *verstandelijke* gronden; dat hetgeen wij *schoon* noemen, objectief schoon is, dat hetgeen wij *goed* noemen, objectief goed is, dat laat zich niet betoogen, al kan men op de krachtigste feiten wijzen, die het *subjectieve* oordeel over het schoone en goede voor het denken rechtvaardigen. De grondgedachte, die mij bij de dispositie van mijn onderwerp geleid heeft, heb ik te danken aan de godsdienstwijsgeerte van den grooten, thans te veel met minachting bejegenden Hegel, de eerste, die de idee van godsdienstwijsgeerte begrepen heeft, die ingezien heeft, dat, zoo men op het gebied van de geestelijke ontwikkeling de heerschappij van wetten erkent, die onafscheidelijk met het wezen van den geest zelven samenhangen, men dan ook erkennen moet, dat de historische wording en ontwikkeling der menschelijke bewustheid nog iets anders is dan een panorama van allerlei afdwalingen, eenzijdigheden en bekrompenheden, dat veeleer de immanente beweegkracht der historische ontwikkeling gelegen moet zijn in den aanleg en het wezen zelf van den menschelijken geest. Terwijl ik dus aan de eene zijde mij aan niemands gezag onderwerp, zoo sta ik aan den anderen kant op het standpunt van het historisch gezag, hiervan overtuigd, dat ieder, die op geestelijk gebied iets absoluut nieuws zou willen beginnen en alzoo met de historie breken, òf zich zelven bedriegt en wezenlijk op historischen grondslag voortwerkt, zoodat het nieuwe eene voortzetting is van het historisch gegevene, al is hij zelf zich daarvan niet bewust, òf anders dat zijne moeite nutteloos is; want de geschiedenis *a parte post* zal ieder vergeten die zelf de geschiedenis *a parte ante* vergeten, of haar minachtend den rug toegekeerd heeft. Dat ik evenwel de vrije historische ontwikkeling van den geest niet, met Hegel, opvat als een dialectisch of logisch proces, behoef ik wel nauwelijks te zeggen. Maar wel mag ik niet verzwijgen, dat, naar mijne overtuiging, het vertrouwen op het geleide der geschiedenis zelf ten laatste rust op de grondstelling des geloofs, dat de geschiedenis der ontwikkeling van den

menschelijken geest de openbaring moet wezen van het werelddoel Gods, wiens vaste hand haren gang met wijsheid en liefde bepaalt, eene grondstelling, die zich empirisch niet bewijzen laat, maar voor welker juistheid toch de geschiedenis te meer pleit, naar mate wij de verschijnselen, die zich in haar vertoonen, dieper opvatten en beter begrijpen.

Bij de gewichtige beteekenis, door mij aan de geschiedenis toegekend, schijnt het niet goed te keuren, dat ik zoo goed als geene plaats gegeven heb aan het onsterfelijkheidsgeloof van de Egyptenaren. De oorzaak is gemis van voldoende kennis. Mij wil het namelijk voorkomen, dat al wat men van het godsdienstig geloof der oude Egyptenaren weet, meer de altijd meer of min wijsgeerig gekleurde overtuigingen van de priesterkaste en wellicht ook van de Egyptische aristocratie betreft, dan de eigenlijke populaire of volksmeeningen. Ook bij de behandeling van het Grieksche geloof heb ik de meeningen der meer ontwikkelden buiten rekening gelaten, en alleen gelet op die gangbare meeningen, die buiten alle wijsgeerige reflectie omgaan. Reeds de samenhang van het Egyptische onsterfelijkheidsgeloof met het geloof aan Osiris en de Osiris-sage of -mythe, die kennelijk eene vrucht van eene half wijsgeerige, half poëtische dichting is, doet mij vermoeden, dat dit geloof meer of min rust op denzelfden grondslag, als waarop wij het later bij Grieken en Romeinen zien rusten (men denke aan Perséphone in haar karakter als Demeter's Koré), nml. op een meer of min poëtisch symboliseeren, op een overdragen van de natuur op den geest, waarbij de levenvernieuwende kracht, die in den schoot der aarde schijnt te schuilen, ook toegepast werd op de in den schoot der aarde geborgen lichamen. Trouwens, oorspronkelijk is zelfs Demeter veel minder Godin van het zich vernieuwende plantenleven, dan *doodsgodin* geweest, gelijk immers te Athene de dooden δημήτριοι genoemd werden, en men te Athene, Sparta en Rome bij begrafenissen geregeld aan Demeter offerde.

Ik wil hier eene opmerking mededeelen, die ik in mijn boek zelf niet heb durven opnemen, omdat ik mij niet genoeg van hare juistheid heb kunnen vergewissen. Men kan de onderscheiden vóór-Christelijke godsdiensten onder andere ook zoo verdeelen, dat men aan de eene zijde die godsdiensten plaatst, in welke de Godheid een scherp bepaald persoonlijk karakter draagt, aan de andere zijde die, waarin zij blijft zweven tusschen het begrip van eene algemeene natuurkracht, hetzij men zich deze meer als het levensbeginsel van de zinnelijke, of meer als dat van de geestelijke natuur denke, en tusschen de voor-

stelling van eene van al het overige scherp afgescheiden persoonlijkheid. Tot de eerste rubriek behooren dan het Grieksche polytheïsme, althans nà Homerus (een dichter, die buiten twijfel eene periode van onderscheidene eeuwen vertegenwoordigt, even als Salomo en David, aan wie de Salomonische en Davidische geschriften en liederen worden toegekend), verder de latere godsdienst der Romeinen, het Israëlietische monotheïsme. Nu is het een feit, dat het geloof aan persoonlijke onsterfelijkheid (wel te onderscheiden van het geloof aan Hades en Scheôl) zich vooral ontwikkeld heeft bij die volken, wier godsdienst tot de tweede rubriek behoort, wier voorstelling omtrent de Godheid meer of min pantheïstisch gekleurd is, hoewel de benaming *pantheïsme* toch eene niet geheel juiste qualificatie wezen zou. Bij de Grieken en Israëlieten daarentegen is het onsterfelijkheidsgeloof van betrekkelijk late dagteekening. Dit heeft bij mij de gedachte gewekt, of wellicht het al of niet ontstaan zelf van het onsterfelijkheidsgeloof hiermede samenhangt. Trekt men tusschen het goddelijke en menschelijke zoo scherpe grenslijnen, dat het Ik der Godheid en het Ik der menschheid absoluut gescheiden worden, zoodat God zijn eigen leven, en de mensch zijn eigen leven heeft, en de betrekking van God en mensch van soortgelijken aard is als die van twee menschen, dan ook kan men in den mensch geen wezenlijk goddelijk leven zien, maar dan kan er ook in den mensch niets zijn, wat grond geeft om aan zijn eeuwig leven te gelooven. Want dit is eene algemeene gedachte dat alleen het goddelijke onsterfelijk is. Denkt men zich evenwel het goddelijke op eene of andere wijze reëel immanent in den menschelijken geest, den mensch als reëel des goddelijken levens deelachtig, dan heeft men natuurlijk den grondslag der hoop op de onsterfelijkheid niet ver te zoeken. Dit laatste was gewis het geval bij de Parsen, Indiërs, enz., van welke laatsten Max Müller (*Chips from a german workshop.* I. p. 45, 46) dit aantoont. Ging deze opmerking door, dan zou het onsterfelijkheidsgeloof eerst tot ware consistentie kunnen komen bij het vereenigd geloof aan de immanentie en transcendentie Gods, het christelijke geloof. Ten tijde van Jezus toch had het oorspronkelijke Israëlietische deïsme reeds lang zich vermengd met zulke denkbeelden, die de kiem zijn van de leer der immanentie Gods, gelijk uit sommige der apokryphe boeken blijkt. Want bij de abstracte immanentieleer zou men wel in het individu openbaring van goddelijk, eeuwig leven moeten zien, maar men zou geen grond hebben voor de hoop, dat ook het *persoonlijke* bestaan voortduren zou; de abstracte transscendentie-leer sluit de onsterfelijkheid daarom reeds buiten, omdat

alleen datgene eeuwig kan blijven, wat *reëel* deel heeft aan het eeuwige leven der Godheid.

Bij sommigen heeft 't bedenkingen gewekt, dat ik hier en daar ook de zedelijkheid zelve in onafscheidelijken samenhang met het onsterfelijkheidsgeloof heb gebracht. Ik stem ten volle toe, dat de gezindheden, van welke het doen en laten der menschen *onmiddellijk* uitgaan, niet bepaald worden door hoop en vrees met betrekking tot de toekomst, althans niet dan bij uitzondering, zelfs niet bij hen, die *vast staan* in het geloof aan de onsterfelijkheid. Op de gezindheid heeft onmiddellijk slechts datgene invloed, wat een concreet element des levens is, de natuurlijke gesteldheid van den mensch, al zijne onderscheidene concrete levensbetrekkingen, zijne eindige en bijzondere doeleinden, zijne gewoonten, de heerschende zeden, zijne kennis, vooral zijne liefde en zijne genegenheden, sympathieën en antipathieën, enz. Maar ik meen toch, dat het leven in en volgens al die eindige betrekkingen het ware en diepste, den geest volkomen bevredigende zedelijke leven nog niet is, en dat dit laatste rust op het vast geloof aan het ideaal, als onze bestemming; of hierop dat de mensch zich, uit kracht van dit geloof (want de *alledaagsche* empirie leert dit niet), gevoelt als lid van eene hoogere zedelijke wereldorde, dan van de aardsche werkelijkheid, die op zich zelve stukwerk, verbrokkeld is. Dit blijft mijns inziens onloochenbaar, en het wordt niet wederlegd door het feit, dat zij, die zich eenzijdig wijden aan het leven voor de eeuwigheid, op verre na niet de reinsten van hart en wandel zijn. Trouwens, het verderfelijke van deze eenzijdigheid hebben zelfst de edelsten onder de mystieken erkend. Hugo a Sancto Victore noemt dit „een onstuimig opbruischen van den geest" Men moet, zegt hij, niet alleen langs de Jacobs-ladder der bespiegeling ten hemel stijgen, dat is nog zoo moeielijk niet, maar men moet ook weten af te dalen. Velen verstaan het wel op te stijgen, maar niet af te klimmen: en daar de mensch op de hoogste hoogte niet blijven mag, tenzij enkele oogenblikken, zoo storten zij, die niet weten af te klimmen, in de diepte neder, en zij vervallen tot opgeblazenheid, hoogmoed, werkeloosheid, minachting van hunne medemenschen; ja dan, valt de ziel dikwijls ijlings terug in den maalstroom der wereldsche lusten, en wordt zij een prooi des duivels." — Evenwel noch in dit mystische opklimmen, noch in het verstandig afstijgen ligt de wezenlijke waarde van het geloof aan het ideaal; dit ligt veeleer in de hoogere wijding, die het geeft aan al de onmiddellijke elementen van het leven, die wij zoo even hebben opgenoemd. De

hoop der onsterfelijkheid heeft *rechtstreeks* en *op zich zelve* geene beslissende beteekenis voor iedere afzonderlijke wilsbepaling in het zedelijke leven, zij heeft deze beteekenis alleen, omdat en voor zoo ver als zij het geloof aan de waarheid van het ideaal in zich sluit. Ieder zinnelijk-eudaemonistisch gekleurd onsterfelijkheidsgeloof, waarbij datgene, wat men hoopt, weinig met de ware geestes-idealen gemeen heeft, moet eigenaardig schadelijk werken op de innerlijke zedelijkheid, en heeft op zijn hoogst de waarde van een strafwetboek. De theoretische materialist, die zich ten stelligste tegen het geloof in God en de hoop op de onsterfelijkheid verklaart, maar die toch, door eene gelukkige inconsequentie, aan het ideaal blijft gelooven, deze kan in reine zedelijkheid zeer goed met den besten christen gelijk staan; ja doorgaans zal de zoodanige in zedelijkheid van zin en leven zeer uitmunten, omdat dit (inconsequente) vasthouden aan het ideaal het bewijs is van zijnen ongewonen gemoedsadel. Er is voor mij niets bevreemdends in hetgeen de hofprediker Dr. Schweitzer op den „Thüringer Kirchentag" te Gotha, 5 Sept. 1867, verklaarde, naar aanleiding van eene *Thesis* van Dr. Hilgenfeld *over het Materialisme:* „Ik ken mannen — bekwame artsen en natuuronderzoekers — van welke niemand kan zeggen, dat zij overgegeven zijn aan het *praktische* Materialisme, die zich veeleer aan de edelste geestelijke strevingen wijden met eene geestdrift, zoo als men haar iederen waren christen in zijn zoeken naar het koninkrijk Gods wel toewenschen mocht, mannen, die aan hun politisch streven hun leven, hunne welvaart en hunne stoffelijke goederen opofferen, terwijl zij toch voorstanders zijn van het moderne *theoretische* Materialisme. Al deze mannen zijn, beoordeeld naar gezindheid en streven, echte Christenen, en trachten het koninkrijk Gods op aarde te verwezenlijken, zelfs dan als zij schijnbaar het Christendom bestrijden." Verg. *Prot. Kirchenz.*, 21 Dec. 1867. S. 1173, 4. Echte *Christenen* zou ik ze evenwel niet willen noemen, dat geeft spraakverwarring; maar zedelijk staan zij gelijk met goede, en boven gewone Christenen. Deze inconsequentie bewijst evenwel niets tegen mijne stelling.

H.

Dr. Carl Holsten, leeraar aan het Gymnasium te Rostock, wiens naam in de theologische wereld tot de zeer bekenden behoort, al zijn het nog maar weinige, niet omvangrijke verhandelingen die zij aan hem verschuldigd is, is thans, na een rust van eenige jaren, voor het

publiek opgetreden, om aan zijn arbeid over Paulus en het oorspronkelijke Christendom zekere afronding te geven. „Zum Evangelium des Paulus und des Petrus. Altes und Neues." Zoo luidt de titel van zijn te Rostock uitgegeven werk, 407 bl. groot, prijs 2 Thlr. De reproductie van het „oude" zal zeker al dadelijk zeer welkom zijn aan menigeen, die te vergeefs zich des S. klassieke analyse van den brief aan de Gal. in 1859 verschenen, maar al spoedig „vergriffen," wenschte aan te schaffen en zich, zoo niet zijne beschouwingen over het woord σάρξ van het jaar 1855, dan toch zeker zijne belangrijke verhandeling in Hilgenfelds tijdschrift, 1861, getiteld: het Christus-visioen van Paulus, te binnen bracht. Waarlijk dat „oude" was kostelijk genoeg, om met belangstelling naar het „nieuwe" uit te zien, dat deze auteur ons belooft. Laat mij in korte woorden zeggen, waarin dit nieuwe bestaat. Het oude toch als het sinds lang bekende zal hier wel niet behoeven besproken te worden, dan in zoover het tot het nieuwe in onmiddelijk verband staat. Dit nu geldt bepaaldelijk van de „Christus-vision." Deze verhandeling vond zonder twijfel bij velen levendige sympathie; maar ook — hoe kon het anders bij een onderwerp als dit en op zóó kernachtige wijze behandeld? — krachtige tegenspraak. Het is aan deze tegenspraak dat wij thans te danken hebben 1°. eene hoogst leerzame inleiding van den S. op zijn vroegeren arbeid over het Christus-vision van Paulus; 2°. een niet minder belangrijk opstel over het Christus-visioen van Petrus. N°. 1 is hoofdzakelijk gericht tegen Beyschlag en diens artikel in de theolog. Studiën u. Krit. van 1864 getiteld: „die Bekehrung des Apostel Paulus mit besonderer Rücksicht auf die Erklärungsversuche von Baur und Holsten." N°. 2 ontstond naar aanleiding vooral van Paul's opmerkingen „über die geschichtliche Beglaubigung einer realen Auferstehung Christi," geplaatst in Hilgenfelds tijdschrift van 1863.

Holsten onderscheidt zich, gelijk men weet, in zijne exegese door zeer nauwkeurige en zeer fijne analyse van begrippen en levenstoestanden. Had hij vroeger, met den brief aan de Galaten in de hand, het fijne weefsel van Paulus' dogmatiek blootgelegd en later de wording van het Paulus-Evangelie nagespoord door het probleem van de Christusverschijning in verband met 's Apostels bekeering van de psychologische zijde te behandelen, de ondervonden tegenspraak wekte hem thans op, eensdeels, zijne toen verkregen resultaten wat Paulus' zieleleven betreft nader toe te lichten en met nieuwe argumenten te bevestigen, ten andere, van Paulus' subjectieve overtuiging ten aanzien

van het feit der opstanding op te klimmen tot het geloof der eerste Christenen, met name tot dat van Petrus.

Wat het eerste punt betreft stelt Holsten in het licht, dat het niet aangaat met Beyschlag het gewonnen resultaat ten aanzien van het Christus-visioen aan Paulus ten deel gevallen af te wijzen met de opmerking 1°. dat Paulus zelf duidelijk genoeg heeft onderscheiden tusschen de subjectieve werkelijkheid van het visioen en de objectieve werkelijkheid van het feit, en 2°. dat de Apostel wel degelijk met helderheid van bewustzijn zijne bekeering heeft toegeschreven aan een feit in objectief-werkelijken zin. Immers *die* onderscheiding hebben noch Paulus noch de andere bijbelsche schrijvers gemaakt. Wat zij onderscheiden is: hemel en aarde; maar de hemel is niet het *boven*-zinnelijke of *on*zinnelijke in de beteekenis die wij daaraan geven. Neen, ook het *pneuma*, als de *substantiëele* kracht in het gebied des hemels werkzaam, is aan eene materie gebonden. Het onderscheid ligt maar in den aard der materie welke voor den hemel en het pneuma is de δόξα, de lichtsubstantie; voor de aarde de σάρξ de χοῦς ἀπὸ τῆς γῆς. De verschijning (ὀπτασία) van den Verheerlijkte is er niet minder zinnelijk-reëel om voor Paulus, als hij daarin een hemelsch-pneumatisch en geen aardsch-sarkisch feit erkent. De Verheerlijkte is voor hem tegelijk πνεῦμα en σῶμα d. w. z. eene ook zinnelijke persoonlijkheid, maar van eene hoogere dan aardsche orde, en daarom ook niet voor den aardschen mensch, zoolang hij in zijn gewonen toestand verkeert, waar te nemen. De Zoon Gods, even als alle hemelsche πνεύματα, moet óf zich met een sarkisch lichaam bekleeden om voor *aller* oogen zichtbaar te worden, of met een pneumatisch lichaam, d. i. met een lichaam van hemelsche δόξα, in den kring van waarneming treden voor hen, die daartoe den zin hebben ontvangen. Voor Paulus is waarlijk de σάρξ niet het inbegrip van realiteit. Integendeel de hoogste realiteit ligt buiten de sfeer van de χοῦς ἐπίγειος. En al is de hemelsche ὀπτασία, ook onder zekere omstandigheden voor het zinnelijk-aardsche oog waarneembaar, wij moeten hier ons dat oog zelf zeker als een orgaan denken dat voor verhoogde werking of liever, dat voor het opnemen van hemelsche δόξα kan worden vatbaar gemaakt, zoodat toch als algemeene waarheid gelden mag: vleesch en bloed heeft geen deel aan de dingen des hemelrijks; het aardsche oog, het aardsche oor, de gewone νοῦς zelfs wordt van de hemelsche dingen niets gewaar. — Overigens bevat Holsten's inleiding (64 bl.) eene afdoende weêrlegging van Beyschlag's verder in het midden gebrachte tegenbewijzen en een nadere toelichting tot 's schrij-

vers eigen opvatting van het ontstaan des geloofs aan de opstanding van J. bij de eerste Christenen en de nieuwe phase waarin dit geloof is getreden door Paulus' eigenaardig zieleleven [1]).

Een meer gecompliceerd probleem hebben wij voor ons waar wij Holsten's tweede verhandeling opslaan. Hier toch, bij het onderzoek naar het Christusvisioen van Petrus, staan ons geen reine bronnen, geen berichten uit de eerste hand, geen brieven van Petrus zelf ten dienste. Ik wil trachten in korte trekken den gang van Holstens onderzoek te schetsen.

Bij vergelijking van de paulinische brieven met de apocalypse en de synoptische Evangeliën blijkt, dat het Evangelie van Paulus zich van dat der Twaalve vooral hierdoor onderscheide, dat door Paulus de *dogmatisch*-religieuse, door de Twaalve de *historisch*-religieuse beteekenis van Jezus' dood op den voorgrond werd geplaatst. Voor Paulus is die dood de positieve wilsdaad van God, als de noodzakelijke voorwaarde om de nieuwe heilsorde te doen in het leven treden en verzoening en verlossing aan te brengen. Voor Petrus en de Twaalve daarentegen blijft de dood van Jezus uit een heilsoekonomisch oogpunt altijd eenigszins overbodig en moet meer beschouwd worden eensdeels als gevolg van de boosheid der menschen, ten andere, als de gelegenheid gevende aan den Messias om zijn martelaarslijdzaamheid en gehoorzaamheid aan God te toonen. Zoo wordt die daad eenvoudig de laatste periode van het lijden den Messias, even als den Profeten des O. T., aangedaan; wel mede begrepen in den raad van God (gelijk alle dingen den Messias betreffende van providentiëele beschikking zijn); maar niet als onmiddellijke heilsdaad Gods op zich zelf staande en als zoenoffer te verklaren. Hiermede nu is niet gezegd dat ook deze dogmatische opvatting ten eenenmale vreemd zou zijn aan de vóór-paulinische Christenen. Het tegendeel schijnt te blijken uit plaatsen als Matt. 20, 28 en 26, 28. Doch de daar voorkomende heilsoekonomische voorstelling van den dood als λύτρον in verband met de zondenvergiffenis staat tamelijk geïsoleerd en vormt niet met de overal elders bij de synoptici voorkomende beschouwing een goed geheel. Waar b. v. Petrus zijn' heer wil afhouden van het lijden,

---

[1]) Indien Keim in zijne *Geschichte Jesu von Nazara,* (waarop wij later hopen terug te komen als het boek geheel verschenen is) bij de Visionshypothese, van wier gähnende Langeweile hij in de noot op bl. VIII spreekt, aan Holsten heeft gedacht, dan heeft hij daarmede een schreeuwend onrecht gepleegd tegen den nauwgezetten criticus, wiens arbeid van te degelijk gehalte is, dan dat die met een voornaam schouderophalen, mag worden begroet.

daar ontvangt hij wel een strenge bestraffing, wel het verwijt, dat hij niet bedenkt wat goddelijk is; wel de mededeeling, dat des menschen Zoon *moet* lijden en sterven; maar er is daar slechts sprake van de algemeene wet geldende voor allen die gelijk de profeten, en Johannes den Dooper door lijden en sterven als trouwe getuigen den hemel willen beërven (Matt. 16, 21 vlg. 17, 1 vlg. 21, 33 vlg. Vg. ook ὁ μαρτυς ὁ πιστος in de Apocal.) De jongeren blijven niettegenstaande de herhaalde aankondiging der opstanding treurig. Natuurlijk. Immers de noodzakelijkheid van den dood voor de verzoening wordt hun niet geopenbaard. Wat van het λύτρον gezegd wordt (Matt. 20, 28) schijnt geen indruk te maken, en onmiddellijk na de aanduiding van den dood als zoenoffer bij het Avondmaal, voorspelt Jezus, dat de discipelen aan hem zullen geërgerd worden. In Gethsemané aanvaardt de meester den lijdensbeker als beschikking Gods, waaraan hij zich te onderwerpen heeft, niet als noodzakelijk moment in het verlossingsplan; de leerlingen grijpen naar het zwaard. Te vergeefs zoeken wij bij Matt. de Christus-verschijning aan Petrus, waarvan Paulus (1 Cor. 15) gewag maakt. De vrouwen ontmoeten den verrezene en omvatten zijne voeten; (iets wat wonderwel met het ledige graf en het volgende ὄψονται en ἰδόντες [1]) (28, 10 en 16), maar kwalijk met de paulinische voorstelling overeenkomt); de Elve *zien* hem, den gekruiste, die uit het graf ἐν σάρκι is opgestaan. Van eigenlijke verschijningen bij Matt. geen spoor. En toch behoorden die, zoowel volgens Paulus als volgens het Ev. καθ' Ἑβραιους tot de oorspronkelijke traditie. De gedachte ligt dus voor de hand, dat men getracht heeft dit punt van overeenkomst tusschen Paulus en de Twaalven uit te wisschen. En geen wonder! Naarmate door Paulus meer gewicht werd gehecht aan de ὀπτασία, die hij met de Elven gemeen had, moest de oud-apostolische partij, die het paulinisch Evangelie niet accepteerde, er meer op uit zijn, om die geheele visioenentraditie als dood te zwijgen en door iets anders te doen vervangen, waarbij het praerogatief der oorspronkelijke discipelen als getuigen van hetgeen onmiddelijk na Jezus' dood had plaats gehad, boven Paulus in het licht trad.

In het Lucas-evangelie vinden wij hetzelfde dualisme ten aanzien van Jezus' dood. De heerschende voorstelling is ook daar de historisch-religieuse, waarmede de dogmatische niet verzoend wordt. De

[1]) Het ὤφθη van Paulus zoekt men even als het ἑώρακα te vergeefs bij Mattheus. Dit zijn de uitdrukkingen voor het visioen. Bij Lucas nu komt wel het ὤφθη Σίμωνι voor, maar hand in hand daarmede de grof sarkische opvatting van de opstanding.

discipelen verstaan niets van hetgeen Jezus zoo duidelijk en herhaaldelijk van zijn lijden, sterven en opstaan zegt. Hij geeft bij het Avondmaal de dogmatische beschouwing van zijn dood: de jongeren blijven twisten, wie de grootste zijn zal en Jezus voorspelt, dat zij zich zullen ergeren aan zijn dood. Ook in Gethsemané ziet Jezus in zijn dood niet het Mesiaansche doel; (hoe geheel anders bij Johannes!) maar in zijn lijden eenvoudig een laatsten πειρασμός, waaruit hij glansrijk te voorschijn treedt. De discipelen gelooven niet aan de mare der opstanding. Den Emmaüsgangers moet uit de Schrift geleerd worden, dat de Christus lijden moest — niet om de wereld te verzoenen, maar — om zijne heerlijkheid in te gaan. Het visioen aan Petrus wordt slechts ter loops vermeld. De Elve zien Jezus ἐν σάρκι. De ἄφεσις wordt niet met de πίστις, maar met de μετανοία in verband gebracht. Veel verder dan Mattheus brengt Lucas ons dus niet. De χριστὸς παθών in joodsch-christelijken zin; het lijden als een ὡρισμένον, door de profeten voorspeld en voor de heerlijkheid van den Messias zelf noodzakelijk, zal hij van den ὑιος ἀνθρώπου ἐν ἀσθενεία tot υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει worden, (vg. brief aan de Heb.). Ziedaar alles wat wij hier ontmoeten. Eerst in het Johannes-evangelie — (Marcus toch heeft in deze geen eigen karakter; nu eens gaat hij met Matt., dan met Lucas) — komt de paulinische opvatting geheel tot haar recht.

Opklimmende van de synoptische voorstelling tot hetgeen in Jezus' ziel moet hebben geleefd, moet worden aangenomen 1°) dat Jezus wel sedert de gevangeneming des doopers in zijn messiasbegrip de onvermijdelijkheid van het *lijden* kon opnemen, maar eerst in de laatste dagen zijns levens te Jeruzalem de noodzakelijkheid kon inzien van het *sterven* van den messias [1]), 2°) dat, daar voor den vromen Israëliet op den dood van den messias de opstanding *moest* volgen, Jezus als messias zijne opstanding (evenmin als zijn dood) in de Galileesche periode zijnen jongeren heeft kunnen aankondigen; 'tgeen trouwens ook ten eenenmale in strijd zou zijn met al wat ons bekend is van de houding der Apostelen bij 's heeren dood; 3°) dat in Jezus' ziel twee voorstellingen tegen elkander als opgewogen hebben t. w.

a) het hemelrijk zal in luister komen, nadat de messias al het lijden van den tegenstand zal hebben doorgeworsteld;

---

[1]) Dit wordt breeder bewezen (p. 185) tegenover Keim, die aanneemt, dat Jezus reeds in zijne Galileesche periode (Mt. 16, 23, vlg.) zich aan de lijdens en stervensgedachte overgaf terwijl hij beide (lijden en sterven) in het Messiasbewustzijn van Jezus als een geheel zich denkt.

b) de dood van den messias is een noodzakelijk zoenoffer voor zooveel zonde, als waarvan de wereld vervuld is.

Voor het bestaan van de eerste voorstelling pleit het gebed in Gethsemané en de uitroep aan het kruis: Eli, eli etc.

Voor de tweede de woorden bij Matt. 20, 23 en 26, 28 bewaard.

Nu make men er den Evangelisten geen verwijt uit, dat zij, geheel in strijd met de waarheid, Jezus reeds in Galilea zijn dood en opstanding laten aankondigen. De religieuse wereldbeschouwing bij de Joden en de eerste Christenen maakte zulke verwringing der feiten onvermijdelijk. Hun eenzijdig theïsme bracht hen er toe om voor den goddelijken factor in de geschiedenis den menschelijken te doen verdwijnen. Het *ὡρισμένον*, in zijne realisatie het *eind* der ontwikkeling, staat voor deze theïsten in dezelfde duidelijkheid en stelligheid ook aan het *begin* van het proces, in den vorm der profetie. Immers alles is gepræformeerd en van den aanvang volkomen gekend. Voor een eigenlijk bewegingsproces in de geschiedenis is geen plaats. De gansche ontwikkeling verloopt „in reiner, unterschiedsloser Identität." Waar nu in werkelijkheid gebeurt wat met de verwachting volstrekt niet strookt, of waar de historische overlevering dingen vermeldt die aan deze identiteitswet niet beantwoorden, daar hervormt de religieuse geest de traditie. Zoo zien wij het door geheel het O. T. henen [1]), zoo ook in de evangelische geschiedenis.

Ook Paulus is van deze opvatting niet vreemd. Voor hem is het van vóór eeuwen verborgen mysterie nu eerst geopenbaard (Rom, 16, 25). Voor hem is Abraham, ja zelfs Adam de persoon tot wien hij opklimt om het Christendom te begrijpen. Dat Christendom is hem zoodoende tegelijk *nieuw* (tegenover het naast voorafgaande), en *oud* (als verwerkelijking van het in den aanvang gepreformeerde). Het Jodendom in zijn geheel wordt eenzijdig opgevat als het tusschenliggend verbindingsmiddel voor de realisatie van het reeds in den aanvang volkomen vastgestelde einddoel. Het Jodendom is dan ook voor Paulus *νόμος*, niets meer. Het wezenlijk religieuse element in Israël, de *ἱερωσίνη*, de verzoeningsbehoefte, zonder welke toch geen godsdienst iets is, worden eenvoudig genegeerd [2]). En waar, gelijk b. v. in den brief aan de Hebr., eene *ἱερωσύνη* bij de Joden wordt

[1]) Holsten wijst op Gen. 4, 26, als een zeer eclatant voorbeeld van deze verkeering der geschiedenis.

[2]) De consequentie ligt voor de hand: had Paulus eenmaal den dood van Christus opgevat als door God positief gewild in het belang der verlossing, dan wordt door hem het geheele leven van Jezus uit dit oogpunt beschouwd.

erkend, daar is zij slechts als type (Melchisedek) aanwezig, terwijl het geheele profetisme als voorbereiding tot het Christendom wordt over het hoofd gezien.

Zoo hebben nu ook alle Evangelisten de geschiedenis van Jezus gevormd naar het geloofsstandpunt dat zij innamen. Zij waren nu eenmaal buiten staat het onderscheid tusschen hun geloof en dat van het verleden te begrijpen als een proces der waarheid, die zich in den strijd ontwikkelt. Op straffe van hun God, hun Christus en zich zelven te verliezen moesten zij met de traditie breken. „Und so, von „dem drange getrieben die wirklichkeit der geschichte dar zu stellen, „stellten sie das geschichtlich unwirkliche dar, ohne doch „fälscher" der wirklichkeid zu sein." (Vg. den proloog van Lucas). Zoo *moest* Jezus, als messias, van den aanvang af, zijn dood voor oogen hebben. De lijdende en stervende messias *moest* door de profeten voorspeld zijn. Vertoonde zich in de traditie de werkelijkheid anders, dan rustte op de christelijke historiografie de taak om deze beide tegenstrijdigheden op te heffen. Geen wonder dat de kerkelijke evangeliebeschrijving niet rustte vóór het Johannesevangelie in de wereld was. Dat hier een lange reeks van jaren noodig was, bevreemdt ons niet. Niet alleen was hier tweeërlei traditie — (de Galileesche periode in Jezus' leven en de messiasvoorstelling der profeten) — te overwinnen; ook de joodsch-christelijke geloofsovertuiging kon zich niet aanstonds verheffen tot de hoogte der dogmatische verklaring van Jezus' plaatsvervangend lijden.

Hetgeen langs dezen weg ontdekt is ten aanzien van de oud-christelijke voorstellingen over lijden, dood en opstanding van den messias, kan veilig ook bij Petrus ondersteld worden. Al wat wij omtrent hem uit de brieven van Paulus (Galaten vooral) en de oudste Evangeliën vernemen, strekt om deze onderstelling te staven. Petrus toch is iemand in wien het dualisme, hierboven beschreven, lang, zeer lang kon blijven bestaan. Hij is geen man van consequentie, omdat hij over geen bijzondere denkkracht te beschikken heeft. Daarom kan hij te Antiochie met de Heidenen mede aanzitten. Voor hem als discipel van Jezus behoorden de spijswetten tot de adiaphora. Daarom leefde hij te Jeruzalem met de Joden joodsch, te Antiochie met de Heidenen heidensch; in het een zoowel als het ander geleid door de omstandigheden, onder den invloed zijner omgeving, „reflexionslos." Jacobus daarentegen, geen onmiddellijk leerling van Jezus, was strenger op dit punt. Hij zendt zijn lieden naar Antiochië om Petrus aan zijn plicht te herinneren. Deze bezwijkt onmiddellijk

voor de macht der autoriteit, niet voor die des geestes. Geen wonder dat Paulus, de man van de strenge consequentie, Petrus zoo krachtig de les leest [1]). Tegenover hem is Petrus een riet door de wind bewogen; een willig en vurig gemoed maar zonder logische scherpte. Hij doorziet noch het beginsel van het Jodendom noch dat van het Christendom. Vrees voor de uitersten regeert hem. Hij kon niet denken, dat de Christenen den toom der wet kunnen ontberen. Hij gelooft met geheel zijn hart in Jezus, zonder het nieuwe levenwekkende beginsel zijner godsdienst te hebben erkend. Zoo komt Petrus voor in den brief aan de Galaten. Zoo ook in de oudste Evangeliën. Overal toont hij, *negatief*, gebrek aan denkkracht, aan diepte en consequentie van reflexie, vandaar zijn karakterloosheid; *positief*, kracht van gemoedsleven. Alleen in dit laatste is hij aan Paulus gelijk. Daarom behoort hij niet tot de phlegmatieke, maar tot de sanguïnische naturen en vertoont ons met zijn nerveus gestel het beeld van den Galileër. Daarom was zijn geloof *onvrij*, dat van Paulus *vrij*. Petrus is de man van het gezag en der letter; Paulus die der vrijheid en der autonomie des geestes. Petrus' evangelie moge het beginsel van een nieuw religieus *leven* bevatten, een nieuwe religieuse *theorie* en wereldbeschouwing bracht niet het zijne maar dat van Paulus.

Hier eindig ik, met moeite mij weêrhoudende van nadere mededeelingen, met name over 'tgeen Holsten van de ontwikkeling van Jezus' zieleleven heeft in het midden gebracht. Moge hij daarin vooralsnog het minst gelukkig zijn geslaagd, de poging op zichzelf is waard met belangstelling te worden gadeslagen.

Naarmate ik uitvoeriger was in bovenstaand verslag zal ik te korter moeten wezen over de andere geschriften die ik ditmaal te vermelden heb.

Daar is b. v. een opus posthumum van C. H. Weisse, door zijn leerling en vriend Dr. E. Sulze uitgegeven, getiteld: Beiträge zur Kritik der paulinischen Briefe an die Galater, Römer, Philipper u. Kolosser. Leipzig 1867. 65 bl. 8°. Dubbel merkwaardig is misschien dit boekje in de oogen der lezers van dit tijdschrift, omdat de hypothese van Weisse terugwijst naar die van onzen medearbeider Straatman in het vorige nummer ontwikkeld. Immers ook Weisse neemt tal van interpolaties in de paulinische brieven aan. Men oordeele. In den brief aan de Rom. zijn geïnterpoleerd de capita 9, 10 en 11, welke

---

[1]) Dit een en ander werd ontleend aan den nieuwen excursus, dien Holsten aan zijne verhandeling over Gal. toevoegde.

met 16, 1—20 waarschijnlijk oorspronkelijk voor de Ephesiërs bestemd waren. Alleen 1 Cor. 1 Thess. en Philem. zijn onveranderd tot ons gekomen, 2 Cor. bestaat uit drie verschillende brieven; Gal. is door vele glossemata ontreinigd; Eph. is eene onpaulinische paraphrase van Col. Phil., bevat twee brieven en is daarenboven geïnterpoleerd. 2 Thess. en de pastorale brieven zijn, met uitzondering van eenige weinige verzen, niet van Paulus. Niettegenstaande Weisse ongeveer 20 jaar lang zich bezig hield met de scheiding van paulinische en onpaulinische elementen in de N. T. brieven, niettegenstaande hij de goedkeuring van een man als Lachmann op zijne kritiek mocht verwerven, hij kon niet besluiten om zijne opvatting in haar geheel voor het publiek uit te werken. Van daar dat zijn vriend Sulze uit verschillende handschriften van den overledene dit boekske moest samenstellen en niets van Weissé's hand voor de pers gereed gemaakt kon geven tot toelichting en handhaving van den gecastigeerden (= gecastreerden?) en met duitsche vertaling voorzienen text der paulinische brieven. Dit gemis heeft hij trachten te vergoeden door eene inleiding over Weisse's grondgedachte, zooals de overledene zelf die meermalen voor zijne leerlingen had blootgelegd. Deze grondgedachte is: *de paulinische* STIJL niet in de gewone beteekenis des woords, maar in dien zin, als waarin wij b. v. spreken van den stijl van Rafaël, Michaël Angelo, Mozart, Beethoven; m. a. w. het karakter, de physiognomie van Paulus als auteur en mensch gelijk die ons uit de ontwijfelbaar (?) echte producten van zijn geest (1 en 2 Cor. 1 Thess.) bekend is. Gaarne laat ik deze gedachte op zich zelf in hare waarde; dat zij als *uitgangspunt*, voor kritische operaties niet positief en objectief genoeg is, zal welgeen betoog behoeven.

In de *Prolegomena* der Edit. 7ma maior van Tischendorf's N. Testament (p. CCXLVIII), reeds eenige jaren geleden derhalve, was aangekondigd dat Prof. E. Ranke te Marburg eene nauwkeurige uitgave van den *Codex Fuldensis* der *Vulgata* voorbereidde. Die uitgave heeft thans het licht gezien onder den titel: *Codex Fuldensis. N. T. latine interprete Hieronymo ex M. S. Victoris Capuani edidit, prol. introduxit comment. adornavit E. R. Accedunt duae tabulae photolithographicae.* (Marb. et Lips. 1868; 3 Thaler). Over den hoogeren ouderdom en het gewicht van dit handschrift is men het eens; bij den *Codex Amiatinus* staat het hierin alleen achter, dat het in plaats van de vier Evangeliën ééne doorloopende Evangeliën-harmonie bevat. Eene behoorlijke uitgave was dus zeer wenschelijk en kon aan niemand beter dan aan Ranke worden toevertrouwd. De *Prolegomena* (p. I—XXXII)

geven ten aanzien van het H. S. en zijne lotgevallen alle inlichtingen die men kan begeeren, terwijl de *commentarius criticus* den tekst doorloopend met dien van den *Amiatinus* en met de *Editio Sixto-clementina* vergelijkt (p. 510—569). Het oordeel van Ranke over de laatstgenoemde luidt betrekkelijk gunstig (p. 569 sq.).

Van het Lexicon-latinum in libros N. T. auctore C. L. W. Grimm (Leipzig 1862—1868, groot 8°. 468 blz. Prijs *f* 5.20) is thans de laatste (4[de]) fasciculus uitgekomen. Ofschoon in de eerste plaats voor de studeerende jeugd bestemd, zal deze nieuwe Clavis N. T. philologica ook voor mannen van het vak, theologen en literatoren zeer welkom zijn. Het Lexicon van Wilke is wel ten grond gelegd, maar bijna artikel voor artikel op nieuw bewerkt. Voor zoover het mij bij het gebruik bekend werd, kwam het mij zeer correct en practisch ingericht voor. De keuze van plaatsen uit de klassieken en het Grieksch-Alexandrijnsche O. T. scheen mij zeer gelukkig. Voor grammatica en text-cririek zijn de nieuwste werken gebruikt en aangewezen. De typografische bewerking is uitstekend.

Ten slotte heb ik nog de vertaling te vermelden van twee vaderlandsche godgeleerde werken, waarvan ik de duitsche titels hier afschrijf: Die ältesten Zeugnisse betreffend die Schriften des N. T. Historisch untersucht von J. H. Scholten, Hochlehrer zu Leyden. Mit Bewilligung des Vf. aus dem Holländischen übersetzt von Çarl Manchot, Dr. Phil. Bremen. 1867.

Basilides, am Ausgange des apostolischen Zeitalters als erster Zeuge für Alter und Auctorität N. T[er] Schriften insbesondere des Johannes-evangeliums in Verbindung mit anderen Zeugen bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts von P. Hofstede de Groot. Deutsche vermehrte Ausgabe. Leipzig. 1868.

Het eerste is, behoudens een enkel nootje van den vertaler over Heracleon, niets anders dan eene overzetting van het ons bekende werk. Het andere is blijkens den titel meer dan dat. Hoeveel en in hoeverre de Duitsche uitgave vermeerderd mag heeten weet ik niet te zeggen. Het origineel is mij niet ter hand. Zeker is de opdracht van het werkje aan C. Tischendorf nieuw. Hoe het zij, sedert de gedachten van onzen landgenoot in het duitsche kleed zijn gestoken, werd tevens zooveel zorg aan den druk besteed, dat men lust zou krijgen om op nieuw zich te gaan bezighouden met dat wat de heer Hofstede de Groot zoo eigenaardig zijn *Fund* noemt. Door het boek

aan Tischendorf op te dragen, bracht hij, naar zijn zeggen, de vondst daar waar zij behoorde en recht welkom zou zijn. Wij twijfelen dan ook niet of het boekje zal in den kring dergenen die Tischendorf's bewonderaars zijn gebleven, in weerwil van zijn bekenden apologetischen arbeid, een gunstig onthaal vinden.

18 Feb. A. D. L.

De groote overeenkomst tusschen de Phoenicische en de Hebreeuwsche taal verplicht den uitlegger des O. Testaments kennis te nemen althans van het belangrijkste, dat de Phoenicische philologie oplevert. Wel is waar, voorshands heeft de Israëlietische oudheid van de Tyrische en Sidonische minder licht te wachten dan zij zich in staat ziet haar te geven, doch dit heft de bovenvermelde verplichting niet op en dat te minder, omdat menige bijzonderheid in het O. Testament dán eerst tot zekerheid zal zijn gebracht, wanneer het gelukt is haar uit de Phoenicische monumenten op te helderen. Zoo verdient dan de studie van Prof. K. Schlottmann te Halle: *die Inschrift Eschmunazars, Königs der Sidoniër, geschichtlich u. sprachlich erklärt* (Halle, 1868; 1⅓ Thaler) de aandacht ook van den theoloog. Vooreerst om haar onderwerp: de inscriptie op den sarcophaag van Eschmunazar is eene van de uitvoerigste en belangrijkste die ons zijn overgebleven. Maar dan ook om de wijze van behandeling. Schlottmann verloochent ook hier zijne bekende nauwgezetheid en bezadigdheid niet. De verklaring van de inscriptie is zóó gesteld, dat zij ons tevens een overzicht geeft van hetgeen door anderen daarover was geleverd en van den stand onzer kennis van de Phoenicische taal. De historische toelichting (vooral S. 35—79) is breed en flink opgezet en zeer lezenswaardig. Haar resultaat is, dat Eschmunazar onder de regeering van Artaxerxes Mnemon, in het begin van de 4de eeuw v. Chr., gestorven is. Bedrieg ik mij niet, dan zal deze tijdsbepaling allengs meer ingang vinden en Schlottmann's arbeid den strijd over dit Phoenicische monument der beslissing vrij wat nader hebben gebracht.

Onder den titel van *Otium Norvicense* verscheen in 1864 een *Tentamen de reliquiis Aquilae, Symmachi, Theodotionis e lingua Syriaca in Graecam convertendis.* De auteur, de heer F. Field, AA. M., gaf in de voorrede te kennen, dat hij voornemens was eene nieuwe uitgave van de overblijfselen der *Hexapla* van Origenes te bezorgen. Op grond zijner vroegere geschriften — o. a. eener uitgave der *Homiliae*

van Chrysostomus en van den tekst der LXX zelven — zou men hem de Grieksche taalkennis, die tot het volvoeren van die taak vereischt werd, wel willen toekennen. Doch over het Syrisch had hij nog niets geleverd. Toch zou de uitgever der *Hexapla* in staat moeten zijn om uit de kantteekeningen bij de Syrisch-hexaplarische vertaling den Griekschen tekst der daarin medegedeelde overzettingen van Aquila, Symmachus, Theodotion te herstellen. De heer Field achtte het niet overbodig vooraf te toonen, dat hij daarvoor berekend was, en zond met dat doel zijn *Otium Norvicense* in het licht. De ontvangst, die daaraan ten deel viel (verg. o. a. Geiger in *Zeits. der Deutschen Morgenl. Gesellschaft* XX: 189—194), was zóó gunstig als hij maar wenschen kon en eene krachtige aanmoediging om het opgevatte plan uit te voeren. Het is mij hoogst aangenaam te kunnen berichten, dat daarmede thans werkelijk een begin is gemaakt. Tegen het einde van 1867 is te Oxford verschenen: *Origenis Hexaplorum quae supersunt, s. veterum interpretum Graecorum in totum V. T. fragmenta. Post Flaminium Nobilium, Drusium et Montefalconium, adhibita etiam versione syro-hexaplari, concinnavit, emendavit et multis partibus auxit* Fridericus Field, A A. M. Coll. SS. Trinit. Cant. olim socius. Tomi II Fasc. I *Jobus, Psalmi, Proverbia, Ecclesiastes, Canticum canticorum.* (De prijs is 12 Shillings). Eene eigenlijk gezegde beoordeeling van het werk zal wel niemand hier verwachten; eerst na langdurig gebruik en opzettelijke studie zou daarvan sprake kunnen zijn; voorshands kan alleen de wijze van bewerking worden gekenschetst. Het spreekt wel van zelf, dat de arbeid van Montfaucon (2 Tom. in fol. Paris. 1713) aan dien van Field ten grondslag ligt. Doch aan de daarin opgenomen overblijfselen is door hem toegevoegd alles wat in de laatste 150 jaren is aan het licht gebracht. Inzonderheid heeft hij gebruik gemaakt van hetgeen door Holmes en Parsons, in hunne groote uitgave van de LXX, uit de door hen geraadpleegde handschriften met kantteekeningen en scholiën is medegedeeld. Bovendien is de Syrische hexaplarische vertaling van het O. Testament met hare kantteekeningen doorloopend vergeleken. Van deze overzetting — in 617 door Paulus van Tela naar de *Hexapla* bewerkt — bevinden zich handschriften te Parijs, te Milaan en te Londen en zijn verschillende gedeelten uitgegeven door Norberg, Bugati, Middeldorpf, Rordam en Ceriani. De kantteekeningen geven de afwijkende vertalingen van Aquila c. s. in het Syrisch terug. Reeds Middeldorpf had beproefd daaruit af te leiden, hoe deze vertalers zich in het Grieksch hadden uitgedrukt: hij wordt hierin door Field gevolgd, maar tevens op zeer

vele plaatsen verbeterd. Ook in Middeldorpfs tekstuitgave heeft de Engelsche geleerde niet berust: op zijn verzoek heeft Ceriani het handschrift der *Ambrosiana* te Milaan — het eenige, dat de dichterlijke boeken des O. T. bevat — nauwkeurig vergeleken en menige verbetering aangebracht. Kortom: de heer Field heeft geene moeite ontzien om een „standard-work" te leveren. De typographische uitvoering is in elk opzicht voortreffelijk; de prijs, de omvang van deze eerste aflevering en de vreemde typen in aanmerking genomen, zóó matig, dat geene onzer openbare bibliotheken zich den aankoop van het onmisbare boek behoeft te ontzeggen. Nog in den loop van 1868 verschijnt de 2de, in 1869 de 3de aflevering van Deel II (bevattende de profetische boeken des O. T.). Daarna zal met de bewerking van Deel I — waarvoor op het oogenblik nog het materiaal ontbreekt, daar de Syrische vertaling van de historische boeken pas wordt uitgegeven — een aanvang worden gemaakt.

Der Pentateuch Koptisch. Herausgegeben von Paul de Lagarde, Licent. der Theol., Doctor der Philos. u. Professor (Leipzig, 1867; 10 thaler). De onvermoeide uitgever levert ons hier eene verbeterde uitgave van den in 1731 door D. Wilkins in het licht gezonden koptischen Pentateuch. Hij heeft zich daarbij bediend van één handschrift, hem door Henry Tattam uit zijne verzameling ter leen verstrekt. In de Inleiding worden de plaatsen aangewezen, waar zijne uitgave van dat HS. afwijkt. De uitvoering van het boekdeel is keurig.

De justitiæ ex fide ambabus in V. T. sedibus ter in N. T. memoratis commentatio exegetica. Academische Denkschrift — von Dr. H. G. Hoelemann, ord. honorar. Prof. der Theol. (Leipzig, 1867; 16 Sgr.) Bij gelegenheid van het 50-jarig bestaan der „Exegetische Gesellschaft des N. T." en van het 20-jarig bestaan der „Exeg. Ges. des A. T." geeft Prof. Hoelemann, voorzitter der beide genootschappen, deze „Denkschrift" in het licht. Behalve zeer uitvoerige historische en statistische mededeelingen over die genootschappen, ontvangen wij hier de exegese van *Gen.* XV : 6 en *Hab.* II : 4, de beide in den titel vermelde *sedes*, en van de plaatsen des N. T., waar deze teksten worden geciteerd (*Rom.* IV : 3; *Gal.* III : 6; *Jac.* II : 23 — *Rom.* I : 17; *Gal.* III : 11; *Hebr.* X : 38). Wie Hoelemann kent, zal zich licht kunnen voorstellen wat ons hier wordt aangeboden.

Niet voor theologen, maar voor beschaafde gemeenteleden is bestemd:

Jules Steeg, *de Messias volgens de profeten.* Uit het Fransch door J. M. Assink Calkoen, Theol. Dr. en Pred. te Sloterdijk. Met een woord ter inleiding van Dr. J. P. Stricker, Pred. te Amsterdam. (Amst. 1867; *f* 1.25). Wie zich de moeite geven wil, mijne voorlezing over hetzelfde onderwerp (*Nieuw en Oud,* 1867, bl. 377—408) met de studie van Steeg te vergelijken, zal het hoogst natuurlijk vinden, dat ik mij met Dr. Stricker's aanbeveling van harte vereenig. De beginselen en de methode van Steeg zijn ook de mijne. Hij geeft overigens veel meer bijzonderheden dan men t. a. p. bij mij vinden zal. Dit blijke uit het volgende overzicht. In de Inleiding wordt gehandeld over het onderwerp en de bronnen. Daarna bespreekt de auteur in Hoofdstuk I den oorsprong der Messias-verwachting; in II de profeten Joël, Amos, Hozea en Zacharia (H. IX—XI); in III Jesaja, Micha; in IV Zephanja, Zacharia (H. XII—XIV), Jeremia; in V Ezechiël, Jesaja (H. XXIV—XXVII en XL—LXVI); in VI Haggai, Zacharia (H. I—VIII) Maleachi; in VII de apocalypse van Daniël, terwijl eindelijk in Hoofdstuk VIII het resultaat wordt opgemaakt. Het geheel levert eene aangename lectuur op en is zeer geschikt om de profetische verwachtingen voor het publiek in haar rechte licht te plaatsen en ze op hare waarde te doen schatten.

Van het *Archiv. für wissens. Erforschung der A. T.* is het 2de Heft verschenen. Het bevat de vroeger (verg. van dit Tijdschrift I : 626 vv.) toegezegde uitgave van de *Assumptio Mosis,* met inleiding en toelichtende aanteekeningen, van Prof. Moriz Schmidt en Dr. A. Merx (S. 111—152); het vervolg en slot van Schröters bewerking der Arab. vertaling van Hosea (S. 153—194); het vervolg en slot der verhandelingen van S. Baer over de plaatsing van den Metheg. (S. 194—207) en van K. H. Graf over de geschiedenis van den stam Levi (S. 208—236); eindelijk Semietische woordafleidingen van Fleischer, medegedeeld door Delitzsch (אֲדָמָה en בָּשָׂר, בִּשֵּׂר; S. 236—40). Ten aanzien der *Assumptio* komen de beide uitgevers tot het resultaat, dat de Lat. tekst vertaald is uit eene Grieksche overzetting van een Arameesch origineel, dat tusschen de jaren 54 en 64 onzer jaartelling geschreven is. Hunne bewerking schijnt bij uitnemendheid nauwkeurig. Op den omslag van dit Heft wordt nog aangekondigd, dat de Redacteur voornemens is ook andere *pseudepigrapha* van Joodschen oorsprong, in gezuiverden tekst, in zijn tijdschrift op te nemen, al aanstonds den brief van Aristeas *de LXX interpretibus* en het *Psalterium Salomonis.*

14 Februari 1868. A. K.

VARIA.

Zeitschrift für Philosophie von Dr. Fichte, Ulrici en Wirth, 52 bd. 1 hft.

Die philosophische Aufgabe der Gegenwart, von Dr. R. Seydel.

Untersuchung über verschiedene Aeusserungen des sporadischen Lebens, vom Grafen von Gobineau. Erster Theil.

Ob Realidealismus, ob voller Idealismus? Antwort auf die Engegnung J. U. Wirth's, von Dr. H. Schwarz.

Antwort auf vorstehendes Sendschreiben von J. U. Wirth.

Recensies.

Zeitschrift für Exacte Philosophie Band, 8. Heft. 1.

Ueber Schopenhauer's ethischen Atheismus, von Chr. A. Thilo. Zweiter Artikel.

Einige Bemerkungen über Lotze's Ansicht vom Zusammenhange der Dinge. Von O. Flügel.

Die erziehende Aufgabe der Schule. Eine Schulrede des Director Dr. Kern.

Eine Probe moderner speculativer Christlicher Religionsphilosophie (1 Zur grossen Frage der Religionsphilosophie von Dr. K. Sederholm, 2 Der Urstoff und das Weltäther, von Dems) van Chr. Thilo.

En eenige recensies.

Nog vermelden wij de verschijning van *Le Materialisme et la science*, Paris, 1867, van den bekenden schrijver van *L'idée de Dieu*, E. Caro.

De *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Bd. XXI, heft IV bevat de volgende voor godsdienstwetenschap belangrijke stukken:

Was hat die talmüdische Eschatologie aus dem Parsismus aufge-

nommen? Von Dr. A. Kohut. (Moet met voorzichtigheid gelezen worden. Bedrieg ik mij niet, dan zijn de vertalingen uit het Zend-avesta zeer onnauwkeurig en dus niet te vertrouwen. C. P. T.) — Eine Kasîde in Ujgurischer Schrift und Sprache. Mitgetheilt von H. Vámbéry. — Aegyptische Texte aus der Zeit des Pharao Menophthah. Von Dr. Lauth. (Lauth is de schrijver van de verhandeling over Obelisken en Pyramiden in het vorig Overzicht aangekondigd. Pharao Menophthah is de zoon van Ramses den Groote, en wordt door Brugsch en anderen beschouwd als degeen onder wien de Exodus plaats had).

Theol. Stud. u Krit. 1868. I.

Köstlin, Calvin's *Institutio* nach Form und Inhalt (1 Art.)

Steitz, des Papias von Hieropolis „Auslegung der Reden des Herrn" nach ihren Quellen.

Hallenberg, Bonaventura als Dogmatiker.

Ruetschi, exegetische Bemerkungen zu den Sprüchen Salomo's.

Laurent, der Pluralis majestaticus in den Thessalonicher-briefen.

Recensies.

Baur. Vorlesungen über die Chrl. Dogmengeschichte.

Riehm. D. Hermann Hupfeld, und Hupfeld, die Psalmen (2 Aufl. herausgeg. v. Riehm.)

Hauck, theologischer Jahresbericht.

Revue de Théologie. V. 4.

Fragments litéraires et critiques rélatifs à l'histoire de la Bible. (3e série. 2 art.) par M. *Reuss*.

La parousie dans les synoptiques, par M. *Kober*.

Le supranaturalisme etc. par M. *Scholten*, traduit par M. Collins. (3 et dernier article.)

Réplique à M. Tischendorf, par M. *Rumpf*.

Chronique. *Lecky*, rationalisme. *Merx* Archiv. ect,

Jahrbücher für deutsche Theologie. XII. 4.

Lämmert, die Cherubim der H. S.

Hamberger, die Wichtichkeit der himml. Leiblichkeit für die Theologie. (Fortsetz.)

Otto, über den apost. Segensgrusz *χάρις ὑμιν καὶ εἰρήνη*.

Anzeige neuer Schriften.

Zeitschrift für die wissenschaftliche Theologie. 1868. I.

J. W. Hanne, Ideen über den Ursprung des Menschen.

A. Hilgenfeld, Das Matthäus-Evangelium, auf's Neue untersucht. (Schluss.)

H. Rönsch, Sprachliche Parallelen aus dem Bereiche der Itala und Vorschläge zu Mosis Prophetia et Assumptio.

B. Spiegel, Zwei Bemerkungen zu dem Leben Albert Hardenbergs.

Bestuurders van het Haagsche Genootschap tot verdediging van den Christelijken godsdienst hebben in hunne vergadering van September jongstl. besloten de twee volgende vragen op nieuw uit te schrijven:

I. Het Genootschap vraagt met het oog op het hedendaagsche Materialisme en de jongste onderzoekingen op Anthropologisch gebied: *Kan de dualistische beschouwing van den mensch, als samengesteld uit ziel en lichaam, ook thans nog gehandhaafd worden, of behoort zij door de monistische, in éene harer vormen, te worden vervangen? En kan die vervanging geschieden zonder schade voor het geloof aan 's menschen persoonlijke onsterflijkheid?*

II. Dewijl sommigen in onze dagen het Christendom, met of zonder erkenning van zijne verdiensten voor vroeger eeuwen, geheel verouderd durven noemen, en anderen daartegenover nog veel trachten te handhaven van hetgeen in het traditioneel werkelijk verouderd is, verlangt het Genootschap:

eene Apologetische verhandeling over de blijvende waarde van den Christelijken godsdienst.

Ook wordt de volgende vraag op nieuw uitgeschreven:

III. Daar over de wettigheid en de noodzakelijkheid der doodstraf, vooral op rechtskundig gebied, van de eene en de andere gestreden is, maar bevoegde godgeleerden dit onderwerp nog niet voldoende behandeld hebben; verlangt het Genootschap, *bepaaldelijk met het oog op godsdienst en godgeleerde wetenschap, eene verhandeling over de* DOODSTRAF.

Als nieuwe vragen worden door het Genootschap de vier volgende opgegeven:

I. Met het oog op de uiteenloopende hedendaagsche meeningen betreffende den oorsprong der wereld, wenscht het Genootschap te ontvangen:

Eene verhandeling over het leerstuk der wereldschepping, waarin zoowel op de resultaten der natuurkundige wetenschappen, als op die van een grondig bijbelonderzoek behoorlijk worde acht geslagen.

II. *Welke denkbeelden heeft* JEZUS *over God uitgesproken?*

Hebben zijne Apostelen en andere volgelingen, wier woorden of geschriften in het Nieuwe Testament voorkomen, deze denkbeelden zonder verandering voortgeplant?

Kunnen en moeten zijne belijders zich ook nu nog aan dezelfde denkbeelden houden?

Het Genootschap verlangt eene doorwrochte en wetenschappelijke verhandeling, doch die ieder mensch van beschaving volgen kan.

III. *Wat heeft* JEZUS *geleerd aangaande de bestemming van elken mensch tot zedelijke volkomenheid? Hoe moet op wijsgeerige gronden over die leer worden geoordeeld?*

Bij de beantwoording van het tweede lid der vraag worde er acht gegeven op hetgeen door de voornaamste wijsgeeren, vooral van den nieuweren tijd, over dit onderwerp is in het midden gebracht.

IV. Het Genootschap wenscht te ontvangen:

eene geschiedenis der godsdienstige bewegingen in Klein-Azië, gedurende de twee eerste eeuwen onzer jaartelling, waarin tevens aan de Nieuw-Testamentische schriften, die in Klein-Azië ontstaan zijn, of daarop betrekking hebben, hunne plaats worde toegewezen.

De antwoorden op al deze, hetzij bij herhaling uitgeschrevene, hetzij nieuwe vragen, worden uiterlijk vóór 15 December 1868 ingewacht.

EMPIRISME EN IDEALISME

VOLGENS

S. HOEKSTRA Bz.

Tegen het einde van het voorgaand jaar is onze vaderlandsche theologische literatuur weder met een nieuw werk van Hoekstra verrijkt. Legt men zijne grootere wijsgeerige geschriften naast elkander: *Vrijheid in verband met zelfbewustheid, zedelijkheid en zonde* 1858; *De ontwikkeling van de zedelijke idee in de geschiedenis* 1862; *Bronnen en grondslagen van het godsdienstig geloof* 1864; *De hoop der onsterfelijkheid* 1867; voegt men daaraan toe het in 1863 verschenen historisch onderzoek over de *Beginselen en leer der oude doopsgezinden vergeleken met die van de overige protestanten;* denkt men verder aan de talrijke opstellen in Gids, Godgeleerde bijdragen en Theologisch Tijdschrift, over allerlei verschillende wetenschappelijke onderwerpen; en houdt men daarbij eindelijk in herinnering, dat van dezelfde hand nog een aantal geschriften van meer populairen inhoud afkomstig is; dan zal men aan den auteur althans den eernaam van een der meest ijverige medearbeiders op het gebied onzer wetenschap niet ontzeggen. Maar op nog andere hulde kan hij aanspraak maken. Zijne rijke belezenheid stelt hem in staat met kwistige hand de citaten uit oude en nieuwe schrijvers over zijn betoog te strooien. Wel verre van zich met oppervlakkige geleerdheid tevreden te stellen, zoekt hij met echt wijsgeerige diepzinnigheid tot den bodem der vraagstukken door te dringen. En daarbij, — het is zeker niet zijn minste verdienste — gaat hij zelfstandig zijn eigen weg. Terecht onder de modernen medegerekend kan hij allerminst beschouwd worden als iemand die de in zijn kring meest algemeen geldende

resultaten overneemt en bepleit. Integendeel in enkele opzichten, bijv. in zijne denkwijze over het determinisme, staat hij eenigszins alleen. En ook, waar zijne opvatting meer met die zijner geestverwanten overeenkomt, is het toch ten volle *zijne* opvatting die hij bepleit en waarvoor hij ook zijne eigenaardige bewijsvoering voordraagt.

Het is zeker niemand euvel te duiden, indien hij na ernstig onderzoek een afkeurend oordeel over de methode en resultaten van eenig schrijver uitspreekt. Maar wel is het te betreuren, wanneer een geleerde als Hoekstra, buiten de eigenlijke theologische kringen, voor zijne geschriften zoo weinig belangstelling vindt, en zelfs onder de theologanten zoo velen zich door de inspanning, aan de lectuur van dergelijke werken verbonden, laten afschrikken. Het is waar, Hoekstra zou, door meer zorg aan den vorm te besteden, ook meer tot kennismaking met zijne denkbeelden kunnen uitlokken. Hij bedenkt onder het schrijven niet genoeg, dat ons lezend publiek te weinig liefde heeft voor wijsgeerige onderwerpen om zich daarvoor veel moeite te getroosten. Maar het is niet alleen de vorm die een meer algemeene belangstelling terughoudt. De zaak zelve is onder ons niet in eere. Voor vragen van methode, van psychologie, van bespiegelende wijsbegeerte vindt men onder onze mannen van wetenschap en letteren nauwlijks gehoor. De autoriteitsgeloovigen zien daarin niets anders dan een laakbare poging van menschelijken hoogmoed om te verstaan wat, zonder bijzondere goddelijke openbaring, altijd voor ons verborgen moet blijven. Zij achten zich dan ook met reden ontslagen van de moeite om met „die nieuwere philosophie" kennis te maken. De heeren der exacte wetenschap hebben een schrik voor al wat naar speculatie zweemt en, indien zij genadig genoeg zijn om het niet alles a priori voor onzinnig apriorisme te verklaren, dan maken zij er zich van af, met de verklaring, dat zij voor die systematiek geen hoofd hebben. En de letterkundigen, de rechtsgeleerden, de mannen der kunst; — men zou zeggen, dat zij althans door hunne studie tot diezelfde vragen moesten geleid worden waarmede philosophen en theologanten zich bezig houden; dat aesthetiek als de leer van het schoone wel naar dezelfde methode behandeld zal moeten worden als de leer van het goede; dat de jurist als hij zoekt naar den grond van het recht volkomen hetzelfde onderzoek heeft in te stellen als de godgeleerde die vraagt

naar den grond van den godsdienst, dat zij dus ook elkander op dat gemeenschappelijk terrein noodwendig moesten ontmoeten en elkanders studie waardeeren; het schijnt zoo niet te zijn. Behalve de eigenlijke philosophen, wie zijn er dan in ons vaderland die zich met ernstige philosophische studie bezig houden, zoo niet alleen de theologanten? Aan hen laat men het onderzoek naar het recht en de methode der geestelijke wetenschappen haast uitsluitend over. Door hen worden vragen over wereldbeschouwing, determinisme en dergelijken behandeld, en de geleerden van andere faculteiten zien het aan, alsof zulke onderwerpen alleen van belang waren voor de theologie. In Duitschland en Frankrijk is het daarmede anders gesteld. Daar zijn het juist de mannen van letteren en natuurstudie, die aan deze onderwerpen hunne liefde en hunne krachten wijden. Daar is de literatuur over positivisme, empirisme, idealisme aan de orde van den dag. Waarom wekken die hoogste vraagstukken, waartoe de menschelijke geest kan opklimmen, ook onder onze geleerden en beschaafden niet meer belangstelling?

Liever dan mij aan een antwoord hierop te wagen, wil ik beproeven, althans in den kring waarin ons tijdschrift zijne lezers vindt, meer bijzonder de aandacht te vestigen op iets wat mij in Hoekstra's werken toeschijnt vooral aandacht te verdienen. Ik bedoel de methode door hem gevolgd om het godsdienstig geloof te rechtvaardigen; met zijne eigene woorden: het idealisme als de eenige maar ook als de zekere weg om het recht van het godsdienstig geloof te erkennen. Het zijn vooral zijne twee laatste geschriften *„Bronnen en grondslagen van het godsdienstig geloof"* en *„De hoop der onsterfelijkheid"* waarin hij dit heeft uiteengezet. Die twee boeken behooren bij elkander. Toen hij het eerste schreef lag het plan voor het tweede reeds gereed. Maar gevoelende, dat hij, eer hij de hoop der onsterfelijkheid behandelde, de methode die hij daarbij zou volgen, opzettelijk moest beschrijven en verdedigen, heeft hij dat eerste laten voorafgaan en de daarin verkregen resultaten nu in het tweeds slechts kortelijk samengevat. Ik acht het van belang, dat juist die methode aan een ernstige kritiek worde onderworpen. Alle discussie over hetgeen men gelooft blijft onvruchtbaar, zoolang men niet tot zekerheid is gekomen ten opzichte van den grond waarop het geloof rusten moet. Het gaat in den regel wel niet zoo, dat men eerst over de methode

en daarna over de resultaten strijdt. Gewoonlijk begint men met zich te stooten aan iemands denkwijze en te beproeven hem van meening te doen veranderen. Gelukt dat niet, dan stelt men zich de vraag: waarom kunnen wij het niet eens worden? en zoo komt men tot het verschil van methode waaruit noodwendig het verschil van denkwijze voortvloeit. Maar heeft men eenmaal leeren inzien (zoo als tegenwoordig bij de theologische discussie het geval is) dat het verschil juist in de methode schuilt, dan moet men ook daarop de discussie richten, zal men van haar eenig wezenlijk resultaat verwachten. Het zal mij aangenaam zijn wanneer ook deze bladzijden daartoe iets mogen bijbrengen.

Hoekstra noemt zijn stelsel IDEALISME in onderscheiding van EMPIRISME [1]). Waarin het onderscheid tusschen beiden bestaat en wat derhalve het eigenaardige is van het eerste zal ons aanstonds blijken. Hier nog tot voorkoming van misverstand een paar opmerkingen.

Wanneer Hoekstra zich tot taak stelt de grondslagen aan te wijzen waarop „het geloof aan de bovenzinnelijke wereld en wereldorde" rusten moet, dan bedoelt hij dit niet in dien zin, alsof nu eerst zou moeten worden uitgemaakt, op welke grondslagen het godsdienstig geloof gebouwd moet worden. Tegen dit misverstand verzet hij zich uitdrukkelijk *Br. en Gr.* bl. 11 vgg. Hij meent integendeel dat, om te weten waarop het geloof rusten moet, men moet onderzoeken waarop het in werkelijkheid rust. Wel te verstaan, niet al wat door geloovige menschen als grond van hun geloof is beschouwd moet daarvoor ook door ons worden erkend. Het geloof rust bij velen op een geheel anderen grond dan zij meenen. Alle ware geloof heeft denzelfden grondslag, hoe verschillend die ook beschreven worde. Dien grondslag op te sporen, met andere woorden, de werkelijkheid te onderscheiden van den waan, dat is tevens aan te wijzen wat de grond des geloofs wezen moet. Deze regel is van veel belang. Blijft de schrijver daaraan getrouw, dan ligt daarin tevens de apologie van zijn werk. Zoo toch verkrijgt zijn betoog een empirischen bodem waarop het veilig staat tegenover de verdenking van

[1]) De naam Idealisme wordt aldus verklaard: „Daar ons innerlijk wezen „geest is, een rijk van idealen waarin alles door geloof aan en streven naar een „doel geregeerd wordt, zoo kunnen wij onze theorie niet beter noemen dan Ide„alisme, al heeft zij met het aprioristisch idealisme van Johann Gottlob Fichte „alleen den naam gemeen" *Br. en Gr.* bl. 24.

dogmatisch apriorisme. Zoo kan hij ook, waar hij geloof vindt, maar dat hoort beschrijven en verdedigen op eene wijze waarmede hij zich niet kan vereenigen, toch uitgaan van de onderstelling, dat zijn schijnbare tegenstander eigenlijk zijn bondgenoot is en, om dit zelf te erkennen, niets anders noodig heeft dan zich zelven te leeren kennen. Waar men met die gedachte iemand bestrijdt, daar moet billijke waardeering niet moeilijk vallen. De vraag, in hoeverre Hoekstra onder het schrijven altijd van die gedachte vervuld is geweest, moge ieder lezer voor zich zelven beantwoorden.

Een andere opmerking, die ik wil doen voorafgaan, is deze, dat het Idealisme van Hoekstra niet verward moet worden met die leer die het gevoel als kenbron der godsdienstige waarheid voorstelt. Het dualisme, waarbij men met zijn verstand een ongeloovige en gelijktijdig met zijn gevoel een geloovige zou kunnen zijn, vindt in hem geen beschermer. Wat het verstand *verbiedt* te gelooven, kan, volgens hem door niets, wat ook, geloofwaardig worden gemaakt [1]). Iets anders is het te gelooven wat buiten het bereik van het verstandelijk kenvermogen ligt. Maar ook daarvoor kan, naar zijn oordeel, het gevoel niet als bron dienen. Het gevoel kan niet spreken dan ten gevolge van een indruk dien het ontvangen heeft. Eer er van godsdienstig gevoel sprake kan zijn moeten er dus voor het minst godsdienstige voorstellingen bij ons bestaan. *Br. en Gr.* bl. 68 vg. Hoe zal men van iets den indruk ontvangen dat het goddelijk is, eer men zich een begrip of voorstelling van iets goddelijks heeft gevormd? Hierin verschilt hij derhalve wezenlijk van Opzoomer, die ook nog in zijn laatste werk „*De Godsdienst*" verklaart: „Het „godsdienstig gevoel geeft ons den waarborg, dat de wereld geen

---

[1]) Terwijl het aan geen twijfel onderhevig is, dat dit de bedoeling van Hoekstra is, kan het bevreemding wekken van hem somtijds concessiën aan het materialisme te vernemen, die, mijns inziens, hiermede niet te rijmen zijn. Zoo, als hij zegt *H. d. O.* bl. 104: „Aan de eene zijde is dit een feit: het materialisme kan op zijn eigen terrein, dat der feiten die zich exact laten constateren, niet afdoend wederlegd worden." Zoo het woord „materialisme" hier genomen is in zijne gewone beteekenis van theorie die het Idealisme absoluut uitsluit, kan de schrijver deze stelling niet volhouden dan met opoffering van zijn eigen systeem. Maar de stelling behoeft gelukkig niet te worden toegegeven. Het is hier de plaats niet om daarover uit te weiden. Laat mij alleen mogen verwijzen naar Scholtens kritiek van het materialisme in zijne *Geschiedenis de godsdienst en wijsbegeerte* en de daar genoemde werken.

„doelloos bestaan heeft, dat zij het werk is van een wezen, in „staat een doel te stellen en dat doel met de beste middelen te „bereiken; dit alleen geeft ons de verzekering, dat de wereld „niet het eenige, niet het eerste en zelfstandige is, dat er een „God bestaat,'' bl. 135. In het pleit tusschen deze twee zou ik niet aarzelen mij aan de zijde van Hoekstra te scharen. Maar er is reden om te vragen, of het verschil tusschen hen niet meer ligt in de formule waarvan zij zich bedienen dan in hetgeen elk van hen met de zijne bedoelt. Hoekstra zou waarschijnlijk niet weigeren te onderschrijven wat Opzoomer in hetzelfde werk bl. 138 verklaart: „In den een zoowel als in den ander is het geloof „niet de vrucht der wetenschap, maar de vrucht van mensche„lijke behoefte.'' Zou men bij hem de gebruikte uitdrukking: *menschelijke behoefte* mogen aanmerken als synoniem met *godsdienstig gevoel*, waarvan hij gewoonlijk spreekt, dan komen zijne opvatting en die van Hoekstra zeer nabij aan elkander. Want ook Opzoomer neemt het dualisme, zoo als het in der tijd bijv. door Pierson is verdedigd niet onder zijne bescherming. Hij onderscheidt de eindige en oneindige wereldbeschouwing op dezelfde wijze als Hoekstra empirisme en idealisme tegenover elkander stelt; maar evenzeer als Hoekstra wil hij den inhoud van die voorstellingen, waartoe men door de oneindige wereldbeschouwing komt, onder de controle van de eindige geplaatst zien. De partij, waartoe hij zelf behoort, wil, naar zijne verklaring „niets „in de godsdienst opnemen wat in strijd kon zijn met hetgeen „de ervaring der werkelijkheid, van het leven, ons als waarheid „leerde kennen.'' t. a. p. bl. 166. Derhalve, bij beiden: ontkenning, dat het geloof resultaat kan zijn van een verstandelijk onderzoek, dat alleen kan werken met het begrip van causaliteit; erkenning, dat het geloof voortkomt uit iets in den mensch dat hem de wereld doet beschouwen uit het oogpunt van doel; en daarenboven bij beiden de regel, dat het geloof, al stelt het wat de wetenschap niet kan bewijzen, toch nooit mag aannemen wat door de wetenschap veroordeeld wordt. Bij die overeenstemming kan het verschil niet veel beteekenend meer zijn. Het bepaalt zich tot de nadere qualificatie van dat iets in den mensch waardoor hij tot de godsdienstige wereldbeschouwing komt. En is het waar, wat ik zou meenen, dat dit overblijvende verschil meer in den vorm dan in de eigenlijke bedoeling schuilt, dan is het aangenaam te kunnen constateeren dat beide man-

nen, ieder langs zijn eigen weg, tot wezenlijk hetzelfde resultaat zijn gekomen.

Empirisme en Idealisme zijn de twee wijzen van wereldbeschouwing, door wier juiste onderscheiding Hoekstra meent het eigenaardig karakter en het goed recht van het godsdienstig geloof te kunnen handhaven. „Van oudsher,” zegt hij, „stonden „zij tegenover elkander en zij doen het nu nog evenzeer, de „Empiristen, of zulke denkers, die het gebouw van alle kennis „willen oprigten op den breeden grondslag der wél bevestigde „feiten der ervaring, en de Idealisten, of zulke denkers, die in „deze feiten nog niets anders zien dan ruwe bouwstoffen, waar„mede zich dan alleen het gebouw der kennis optrekken laat, „als de zelfstandig scheppende kracht van den menschelijken „geest ze eerst bearbeid, op de regte wijze geordend, en aan „ieder dier feiten zijne ware beteekenis toegekend heeft. Immers, „alleen als men het idealistische begrip „„doel””, dat aan ’s men„schen geest ontleend is, op deze feiten toepast, worden zij bouw„stoffen voor ideeën over eene bovenzinnelijke wereld; met andere „woorden, als men, bij de vertolking van de feiten der ervaring, „uitgaat van het geloof aan de waarheid der idealen, waarop „de menschelijke geest gerigt is,” *Br. en Gr.* bl. 31. Hetzelfde wordt in *De hoop der onsterfelijkheid* bl. 13 aldus beschreven: „Tot „het gebied van het WETEN behooren al die voorstellingen omtrent „de verschijnselen in, en de orde van de wereld (den mensch „ingesloten) die wij verkrijgen door waarneming dier verschijn„selen zelve en door logische redenering over het waargenomene. „Al die voorstellingen daarentegen omtrent de wereld en de „wereldorde (alweder, den mensch ingesloten) tot welke wij be„sluiten uit kracht van eigenaardige behoeften, inspraken, adspi„ratiën van ons innerlijk bestaan, maar waarvan wij de juist„heid geenszins door waarneming kunnen constateren, behooren „tot het gebied van het GELOOVEN.”

Wij zullen, geloof ik, niet mistasten, wanneer wij de bedoeling van den auteur aldus omschrijven.

Er is tweeërlei wereldbeschouwing.

Bij de eene, de empirische, gaat men uit van de waarneming van (stoffelijke en geestelijke) verschijnselen. Nadat men die behoorlijk heeft geconstateerd en geclassificeerd, verbindt men ze tot een geheel door het begrip van causaliteit, dat, zoodra

men van het bijzondere tot het algemeene opklimt, zich aan ons voordoet als wet. De juistheid van die conclusie tot een meer of minder algemeene wet kan en moet door voortgezette waarneming worden beproefd. Maar verder dan tot het verband van oorzaak en gevolg komt men zoo niet. Ook kan men op die wijze nimmer van de eindige verschijnselen tot een oneindige oorzaak besluiten. Het hoogste waartoe men zou kunnen geraken zou zijn, dat men den inwendigen oorzakelijken samenhang van al de eindige verschijnselen onder elkander zou leeren verstaan. Dat zou zijn de volmaking der wetenschap, maar daarmede zou men het geloof in God nog niet gevonden hebben, want ook de volmaakte wetenschap zou alleen wetenschap van het eindige zijn. De andere wereldbeschouwing, de idealistische, onderscheidt zich niet daardoor van de empirische, dat zij een ander object heeft dan deze. Zij richt zich op hetzelfde, de wereld, het geheel der (stoffelijke en geestelijke) verschijnselen die de mensch heeft leeren kennen, en neemt al wat de wetenschap dienaangaande heeft gevonden onvoorwaardelijk over. Maar zij beschouwt dat alles op eene andere wijze. Zij gaat uit van het feit, hetwelk de godsdienstige mensch in zich zelven waarneemt, dat er in hem behoeften bestaan die door het geheel der eindige verschijnselen niet worden vervuld. Zal hij, omdat de wetenschap hem geen recht geeft om te gelooven in iets waarin die behoeften bevredigd worden, ze houden voor een zelfmisleiding, een ziekelijke aandoening van zijn geestelijk leven? Dat kan hij niet, zonder het geloof aan zich zelven prijs te geven. Dat is onmogelijk en nu besluit hij, dat, indien die behoeften blijvend en bij toenemende veredeling van zijn wezen gedurig levendiger in hem blijken te zijn, hij ze ook mag aanmerken als heenwijzingen naar iets, waarvan zij hem de werkelijkheid waarborgen, al kan hij die ook niet empirisch constateeren. Dit is dus een andere conclusie dan die van oorzaak en gevolg. Hier wordt eene doelmatigheid in de wereld ondersteld, waardoor men recht heeft in naam van het eene iets anders te postuleeren. De redeneering, waarvan men zich hier bedient, is: ik zou aan mij zelven moeten vertwijfelen, indien ik niet mocht aannemen dat er aan mijne behoeften eene werkelijkheid beantwoordt; derhalve neem ik het bestaan van die werkelijkheid aan. Daartoe zou men met het begrip van oorzaak en gevolg niet kunnen komen. Alleen het begrip van doel, van postulaat,

kan tot die gevolgtrekking leiden. Maar is men eenmaal op die wijze gekomen tot de erkenning der werkelijkheid van datgene wat door 's menschen behoefte gepostuleerd word, m. a. w., gelooft men op dien grond aan eene bovenzinnelijke wereld [1]), dan wordt daardoor ook de beschouwing der eindige dingen gewijzigd. Men stelt die dan mede onder dezelfde categorie van doel en middel, niet om daarmede storend in te grijpen in de werkzaamheid der wetenschap, maar om zoo het geheel der eindige dingen op te nemen in die wereldbeschouwing, waartoe men door het geloof aan de waarheid zijner eigene idealen geleid is.

Het is slechts een gewijzigde vorm, als Hoekstra deze denkbeelden elders (*H. d. O.* bl. 14 vg.) aldus beschrijft: „Van WETEN „mogen wij alleen daar spreken, waar de bewijskracht der gron„den, op welke onze overtuigingen rusten, geheel onafhankelijk „is van individuële of persoonlijke waardeering, waar alzoo de „maatstaf van ons oordeel niets te doen heeft met veranderlijke „toestanden, waarin wij zelven verkeeren. — Tot het gebied „van het GELOOVEN behooren alleen zulke overtuigingen, die „rusten op gronden, welker bewijskracht van persoonlijke of „subjectieve waardeering afhankelijk is."

Het aangevoerde zal, geloof ik, voldoende zijn om ook zulken, die Hoekstra's boeken niet gelezen hebben, te doen begrijpen wat hij met zijn Idealisme bedoelt.

Wanneer ik mij nu verder veroorloof eenige opmerkingen en bedenkingen daarover in het midden te brengen, is het niet om zijn stelsel te bestrijden. Integendeel, ik wensch op den

---

[1]) Tot voorkoming van misverstand mogen hier de volgende woorden van Hoekstra in herinnering worden gebracht:

„Als ik in dit geschrift onderscheid maak tusschen de zinnelijke wereld of „de wereld der ervaring en de bovenzinnelijke wereld, die het voorwerp des „geloofs is, dan bedoel ik daarmede in geenen deele, dat er twee werelden be„staan, ieder met hare eigene orde, eene zinnelijke en eene bovenzinnelijke „wereld. Ik denk bij deze onderscheiding alleen aan twee wereldbeschouwin„gen, die niet wezenlijk tegenover elkander staan, waarvan veeleer de eene de „andere aanvult. — Met de uitdrukking: bovenzinnelijke wereld of wereldorde „nu, bedoel ik die beschouwing der wereld, die, indien er waarheid is in het „godsdienstig geloof, de ware en hoogste verdient te heeten; terwijl ik bij de „uitdrukking: zinnelijke of ervaringswereld denk aan die voorstelling van „de wereld, bij welke men van deze ware en hoogste beschouwing afziet, onver„schillig of men haar overigens aanneme of verwerpe" *Br. en Gr.* bl. 15 vg.

voorgrond te plaatsen, dat zijne methode mij toeschijnt de ware te zijn, en dat mijne opmerkingen meer moeten dienen tot aanvulling dan tot terechtwijzing van hetgeen door hem werd geschreven.

Beginnen wij met het Empirisme. Over de juistheid van dezen naam voor de methode die in alle wetenschap behoort gevolgd te worden zou men mogelijk kunnen twisten, maar over de zaak zelve niet. Geen weten anders dan op grond van waarneming en daarop gebouwde logische redeneering. Maar, als men nu het gelooven zoo van het weten onderscheidt, dat men bij het eerste „het idealistische begrip „„doel"" dat aan 's menschen „geest ontleend is, op de (waargenomen) feiten toepast," *Br. en Gr.* bl. 31, dan zou het kunnen schijnen, alsof men bij het weten de dingen kende, zoo als zij op zich zelven, buiten alle betrekking tot den waarnemenden mensch zijn, bij het gelooven slechts een opvatting der dingen had die niet aan deze zelven maar uitsluitend aan 's menschen geest ontleend is. Dat misverstand wordt voorkomen als men in de aangehaalde woorden het kenmerkende van het geloof niet daarin stelt, dat het een begrip aan 's menschen geest ontleend op de feiten toepast, maar daarin, dat het *idealistisch* begrip: *doel* daarvoor wordt gebruikt. Het is toch duidelijk, dat het begrip *causaliteit* evenmin als dat van *doel* aan de feiten zelve wordt ontleend. De bloote waarneming komt nooit over het atomistische post hoc heen. Al zag men dezelfde verschijnselen zich in het oneindige in dezelfde orde herhalen, men zou daarin geen causaliteit erkennen, indien men het begrip causa niet uit zich zelven nam en daarop toepaste. Zoo wij zelven geene causae waren, wij zouden nergens causaliteit vinden, evenmin als men iets uit het oogpunt van doel en middel zou kunnen beschouwen, indien men niet zelf zich telkens een doel stelde en daarvoor het middel zocht. Weten is dus nooit uitsluitend een zaak van empirie. Het wordt eerst mogelijk, wanneer de mensch uit zich zelven het causaliteitsbegrip neemt en het op het waargenomene toepast. Ook hier wordt dus geloof aan ons zelven vereischt. Maar niet alleen in dien zin. Men spreekt van zinnelijke waarneming als van iets dat de hoogste zekerheid geeft, omdat de zintuigen, wanneer zij in normalen toestand verkeeren, niet kunnen bedriegen en men bovendien voor elk resultaat door vernieuwde waarneming telkens de proef op de som nemen kan. Daarbij behoeft

men het geloof aan zich zelven niet, heet het. De werkelijkheid dringt zich met de meest objectieve evidentie aan ons op.

Men vergeet, dat hetgeen zinnelijke waarneming wordt genoemd op dien naam slechts in zoo verre recht heeft als daarbij de zintuigen als hulpmiddel voor de geestelijke waarneming dienen. Eigenlijke zinnelijke waarneming, zoo als het populair bewustzijn zich die voorstelt, dat de zintuigen zelve iets zien, hooren, gevoelen bestaat er niet. Het oog kan evenmin iets zien als de bril die daarvoor wordt geplaatst. Neem iemand in staat van bedwelming, open hem het oog, zoodat de beelden der omringende voorwerpen zich afspiegelen op het netvlies, — hij ziet niets. Aan het oog hapert het niet, maar aan dengene die door het oog zien moet. Die is niet in staat waar te nemen en nu is er geen waarneming. Die heeft eerst plaats als de indruk, op voor ons volmaakt onnaspeurlijke wijze, zich heeft voortgeplant door de zenuwen in het centraalorgaan van den mensch. Ja, zelfs in de zenuw is geen waarneming Zij kan bij den bedwelmde getroffen worden zonder dat hij eenige pijn gevoelt. Hieruit volgt, dat er geen andere dan inwendige, geestelijke waarneming bestaat.

Het centraalorgaan neemt waar met behulp van de zenuwen en zintuigen en, wel verre van daar, dat wij voor hetgeen men zinnelijke waarneming noemt zouden kunnen vertrouwen op de objectieve evidentie der werkelijkheid, zijn wij ook daarin aan onze subjectiviteit gebonden en hebben voor deze even als voor elke andere geestelijke ervaring geen anderen grond van zekerheid dan het geloof aan ons zelven. Of zou wellicht de mogelijkheid van de proef op de som te nemen, door een herhaalde waarneming, ons meer objectieve zekerheid geven? Zonder twijfel zal iemand, als hij door herhaalde proeven telkens tot hetzelfde resultaat wordt geleid, daarin een bevestiging vinden voor de juistheid van die uitkomst. Maar hoe dikwijls dezelfde waarneming ook moge geschieden, zij verandert daarom niet van karakter; zij blijft altijd even subjectief, even inwendig en kan nooit tot een andere zekerheid leiden dan die rust op 's menschen geloof aan zich zelven.

Als men dit bedenkt zal men toestemmen, dat het eigenaardige van het geloof niet in het subjectieve, dat daarvan onafscheidelijk is, kan worden gezocht. Men hoort somtijds: „alle geloof is maar subjectief, men kan daarin nooit tot zekerheid komen.” Of men ten opzichte van het geloof tot zekerheid kan komen,

is eene vraag op zich zelve. Maar als die ontkennend moest worden beantwoord, reeds alleen omdat alle zekerheid in zake van geloof op subjectieven grond moet rusten, dan is er evenmin zekerheid zelfs voor de meest tastbare zinnelijke waarneming. Want voor het een zoowel als voor het ander vindt de mensch den laatsten grond zijner zekerheid nergens dan in zich zelven. Minder gelukkig, althans niet geheel volledig, schijnt mij daarom de reeds aangehaalde definitie van Hoekstra, uit *De hoop der onsterfelijkheid*, blz. 14 vg., dat men van weten alleen daar mag spreken, waar de bewijskracht der gronden, op welke onze overtuigingen rusten, geheel onafhankelijk is van individueele of persoonlijke waardeering; terwijl de geloofsovertuigingen rusten op gronden, welker bewijskracht van persoonlijke of subjectieve waardeering afhankelijk is. Wel voegt hij daaraan toe, dat hij zulk eene waardeering subjectief noemt, waarbij wij den maatstaf des oordeels slechts kunnen vinden in eene bepaalde gesteldheid van onzen inwendigen mensch. Maar ook dit schijnt mij nog niet begaald genoeg. Het subjectieve der waardeering vormt het onderscheid niet. Het moet gezocht worden in het eigenaardige der subjectiviteit, waardoor de waardeering wordt bepaald. Voor het weten is het onverschillig welke iemands zedelijke toestand is. Voor het geloof hangt juist daarvan alles af. Het theorema van Pythagoras kan men voor ieder bewijzen, wiens subjectiviteit hem vergunt de bewijskracht der gronden te waardeeren. Het bestaan eener zedelijke wereldorde alleen aan zulken, wier subjectiviteit hun niet alleen vergunt eene logische redeneering te volgen, maar wier zedelijke toestand hen ook in staat stelt in de werkelijkheid eener zedelijke wereldorde te gelooven. Het verschil zou dus, naar ik meen, gezocht moeten zijn, niet in het al of niet subjectieve der waardeering, maar daarin, of de altijd subjectieve waardeering moet geschieden naar een maatstaf van bloot intellectueelen of naar een van zedelijk-godsdienstigen aard. Maar, bedrieg ik mij niet, dan is dit ook des schrijvers bedoeling geweest.

Nog een andere opmerking ten opzichte van het empirisme. „Het empirisme," verklaart Hoekstra, (*Br. en Gr.*, blz. 32), „weet van geen anderen zamenhang der verschijnselen, dan „van dien van oorzaak en gevolg. Van doel spreekt het alleen „bij daden van den mensch, als willend wezen. Eene andere

„verklaring der verschijnselen zoekt het niet, dan die uit hunne „oorzaken."

Evenzoo *H. d. O*, bl. 50: „De exacte wetenschap erkent de „categorie van middel en doel alleen bij de verklaring van ver„schijnselen, die tot het gebied van het handelend leven van „den denkenden en willenden mensch behooren, maar zij mag „hare toepassing op daarvan onafhankelijke verschijnselen nooit „toelaten. Waar deze toepassing begint, daar eindigt het gebied „van het weten en begint dat van het gelooven. De wetenschap „beschouwt en beoordeelt, om de terminologie van Baco te be„zigen, het heelal en alles in het heelal naar den maatstaf der „ANALOGIE VAN HET HEELAL, het geloof daarentegen naar den maat„staf der ANALOGIE VAN DEN MENSCHELIJKEN GEEST." Deze laatste tegenstelling moge blijven voor rekening van den grooten man, aan wien zij wordt toegekend. Wat den regel betreft, die ook door Opzoomer *„De Godsdienst"* blz. 98 vgg. onvoorwaardelijk wordt gehandhaafd, dat van het terrein van het weten alle teleologie streng uitgesloten moet blijven; die is zeker een heilzaam correctief tegen al het misbruik door de theologanten gemaakt van de leer der doelmatigheid in het belang van hun physicotheologisch bewijs. Het is hun wel ontleerd. Zulk een schrikbewind voeren thans de bestrijders der teleologie, dat, indien iemand in zijn onnoozelheid mocht komen te zeggen, dat een vogel vleugels heeft om te vliegen, er van alle zijden een alarmkreet zou opgaan over zulk een onkunde in de prima lineamenta der wetenschap. Nu wensch ik de oude teleologie niet terug, maar ik zie ook geen reden om mede te doen met zulken, die, om de tegenstelling van weten en gelooven zoo scherp mogelijk te maken, elke toepassing van de categorie: doel op het gebied van het weten veroordeelen. Dat men ten onrechte meent daardoor de wetenschap afhankelijk te maken van 's menschen subjectiviteit, hebben wij zoo even reeds gezien. Ook de categorie van causaliteit is niet aan de waargenomen verschijnselen, maar aan den geest van den waarnemenden mensch ontleend. Zoodra men die gebruikt vervalt men tot hetzelfde euvel dat men door verwijdering van de categorie van doel wil vermijden. Maar is het te ontkennen, dat er tusschen de verschijnselen nog een andere betrekking wordt waargenomen, dan die men met het begrip van causaliteit aanduidt? Is het niet een feit, dat in de natuur het éëne *om* het andere blijkt te zijn? Wanneer tot de

eigenaardigheid van eenig wezen zekere functie blijkt te behooren, bijv. van den vogel het vliegen, en men ziet, dat daartoe bepaalde organen, hem alleen eigen, hem in staat stellen, in casu de vleugels; waarom zal men dan wel mogen zeggen: de vogel vliegt omdat hij vleugels heeft! maar niet: de vogel heeft vleugels om te vliegen? Opzoomer antwoordt t. a. p. bl. 108: „het „woord *opdat* wijst op een berekening, het komt slechts daar te „pas waar verstand en tevens wil bestaat." Dat is de grief. Men wil in de wetenschap niet hooren van middel en doel, omdat men vreest, dat daarmede aanstonds de sprong zal worden gedaan van de eindige oorzaken in de oneindige oorzaak. Dat zou ook zeer verkeerd zijn. Maar behoeft dat? Men constateert alleen, zulk eene verhouding tusschen de verschijnselen waar te nemen, dat het een blijkt te zijn om het andere, zoodat het een het middel is voor het ander als doel. Of dat wijs is ingericht, is een vraag van geheel andere orde. Dat is een quaestie van waardeering, niet van verklaring. Of zulk een verhouding terugwijst naar een oneindige oorzaak, wier wijsheid de grond van die inrichting moet worden geacht, — ook dat heeft de empirische wetenschap, die zich alleen met het onderzoek der eindige verschijnselen bezig houdt, niet te vragen. Maar zal zij nu, omdat sommigen de categorie van doel hebben misbruikt om haar iets te doen verklaren wat niet is van hare bevoegdheid, waar zij in de feiten zelve een verhouding van doel en middel vindt, die voorbijgaan als had zij ze niet opgemerkt? Dit is een rigorisme, waarvan ik evenmin het nut als het recht begrijp. Welk wezenlijk bezwaar kan er voor den strengsten empiricus bestaan, om te erkennen dat het oog er op is ingericht om bij het licht der zon te zien? En wordt dat erkend, is dan de categorie van doel niet toegelaten? Antwoordt men: ja, maar dat begrip dat het een ingericht zou zijn op het ander, ontleent gij niet aan de verschijnselen, maar aan u zelven; ik herhaal nog eens: wat doet gij anders, wanneer gij op de verschijnselen de categorie van causaliteit toepast? Welke wetenschap is er mogelijk, indien de mensch haar niet opbouwt met de denkvormen, die hij aan zich zelven ontleent? Men verbeeldt zich te weten aangaande de dingen buiten zich, men weet in waarheid niets dan aangaande zich zelven, namelijk hoe men zich de dingen voorstelt en die, naar zijn eigen denkvormen, meent te moeten verklaren. En is het dan niet

willekeur de categorie van causaliteit wel toe te laten, maar die van doel niet? Wordt ook die rigoristische theorie niet telkens door de praktijk gelogenstraft? De anatoom, de physioloog laten zich bij hun onderzoek gedurig leiden door de overweging, waartoe eenig orgaan of eenig gedeelte van een orgaan in verband met het overige zal moeten dienen. Zal iemand een anatomisch onderzoek van de larynx instellen en niet de vraag tot leiddraad nemen, hoe elk der deelen moet medewerken tot voortbrenging en wijziging van het stemgeluid? Bij E. Caro *le matérialisme et la science*, Paris, Hachette 1867, vond ik blz. 215 deze woorden aangehaald van den materialist Moleschott, uit eene openingsrede van zijne lessen te Turijn: „Ne croyez pas que je sois assez „téméraire ou assez aveugle pour dénier à la nature un dessein „et un but. Ceux dont je partage les idées ne repoussent nulle„ment le *Τέλος* qu'ils devinent, qu'ils voient partout avec Aristote „dans la nature. Ils veulent seulement prémunir l'investigateur „contre les labyrinthes dans lesquels irait se perdre sa recherche „s'il tentait de deviner, au lieu de s'en tenir au *rerum cognoscere* „*causas*."

Dat schijnt mij eene juiste beschouwing. De empirische wetenschap moet, door ondervinding geleerd, op hare hoede zijn tegen misbruik der teleologie. Zij mag zich niet laten verleiden om, anders dan op bepaalde aanwijzing in de onderlinge verhouding der verschijnselen zelve, tot een verband van middel en doel te besluiten en zich niet laten terughouden om eerlijk te erkennen, dat zij menigmaal in de natuur in plaats van doelmatigheid het tegenovergestelde daarvan schijnt te vinden. Zij mag niet dulden, dat men haar buiten haar eigen gebied, dat der eindige verschijnselen, lokke. Zij moet streng den regel handhaven, dat het begrip van doel en middel alleen toegepast worde op het waargenomene en niet worde gebruikt om uit het waargenomene te besluiten tot iets wat buiten het bereik harer waarneming ligt [1]). Maar, onder die voorwaarden is er geen reden waarom men haar de toepassing van den denkvorm van doel en middel op de natuur zou verbieden. Het gebruik door het Idealisme van die categorie gemaakt is haar ontzegd, maar

---

[1]) Hypothesen, zoo als bijv. die, waarvan de ontdekking van Neptunus de bevestiging heeft gegeven, zijn geene toepassing van de categorie van doel, maar alleen van die van causaliteit.

de categorie zelve staat haar evenzeer ten dienste, voor zoo ver zij die gebruiken kan.

Welk practisch belang heeft deze opmerking? Zij kan niet dienen om het onderscheid tusschen Empirisme en Idealisme op te heffen. Dat blijft hetzelfde. Maar zij zou iets kunnen bijdragen om van het Idealisme den schijn te verwijderen van willekeur. Wanneer men het exacte weten en het idealistische gelooven tegenover elkander stelt als op alle punten van elkander verschillende, dan ligt het voor de hand, dat het gelooven wordt aangezien voor iets, waarin wel ieder zijne vrijheid moet behouden, maar waarbij het dan ook aan ieders bijzonder goedvinden moet worden overgelaten, of hij het zal aannemen of niet. Die schijn zal wijken, naarmate men beter beseft, dat, bij al het onderscheid, er toch in het Idealisme niets is dat strijdt tegen de wetten van het Empirisme, dat, integendeel, het een zich natuurlijk aan het andere aansluit. Als men doorziet, hoe bij den mensch alle weten evenzeer als alle gelooven ter laatster instantie rust op zijn geloof aan zich zelven; als voorts erkend wordt, dat ook in de wetenschap de categorie van middel en doel, binnen bepaalde grenzen, hare plaats vindt; dan doet zich het geloof ook in een ander licht voor. Als de geloovige verklaart: ik zou aan mij zelven moeten vertwijfelen, indien ik de waarheid van dit geloof niet mocht erkennen! dan heeft hij toch voor zich hetzelfde recht als de man van wetenschap, die beweert: ik zou aan mij zelven moeten vertwijfelen, indien ik de waarheid van deze redeneering niet mocht aannemen. En wanneer de geloovige eene doelmatigheid in de wereld onderstelt, waardoor hij zich overtuigd houdt van de realiteit der postulaten van zijn wezen, dan is het hem geen geringe bemoediging te weten, dat de natuur voor zoo ver wij haar kennen, niettegenstaande al de raadselen die zij ons aanbiedt, die onderstelling niet veroordeelt, integendeel hier en daar een onderlinge verhouding der verschijnselen te zien geeft, waaruit de wetenschap wel niet verder kan besluiten, maar die het geloof als steunpunt voor zijne teleologie gebruiken mag.

In de tweede plaats komt nu het Idealisme in overweging. In het voorgaande is reeds duidelijk genoeg aangewezen wat Hoekstra daarmede bedoelt. Tot toelichting van de wijze waarop naar zijne meening de idealistische voorstellingen worden ge-

vormd, mogen hier alleen nog de volgende woorden uit *Br. en Gr.* bl. 46 worden aangehaald: „Uitgaande van de overtuiging, dat „'s menschen onuitroeibare geestelijke behoeften en strevingen „de maatstaf zijn, om de verschijnselen in het heelal te beoor„deelen en naar hare ware beteekenis te verklaren, komt hij „tot het geloof aan eene hoogere wereldorde, dan die, welke „onder het bereik der waarneming valt. Vindt hij in zich zelven „eenige wezenlijke geestelijke behoefte, is zijn verlangend stre„ven gerigt op eenig ideaal, in welks bereiking hij de vervul„ling van zijne ware roeping of bestemming ziet, dan ook gelooft „hij aan de werkelijkheid van dat alles, zonder hetwelk die „behoefte onbevredigd blijven, dat streven ijdel wezen zou, en „hij gelooft daaraan, hoewel hij het nergens in de ervaringswe„reld aantreft. Zijne geloofsovertuiging rust niet op eene soort „van redenering over deze zijne behoefte; zij is geen bewust „besluit uit de behoefte tot hetgeen haar bevredigt; het is veel„eer de behoefte zelve, die hem onmiddellijk gelooven doet, ter„wijl hij eerst later, als hij nadenkt over den grond des geloofs, „zich van zulk eene redenering, of zulk een besluit, bedient. „Daarom is en blijft deze overtuiging altijd een gelooven en kan „zij nooit in objectief weten overgaan."

Er is dus tweeërlei in het Idealisme, waardoor het zich van het Empirisme onderscheidt:

1. dat het uitgaat niet van de zinnelijke ervaring, maar van de geestelijke behoeften van den mensch;

2. dat het uit die geconstateerde behoeften niet alleen terug besluit tot eene in 's menschen aanleg liggende oorzaak en daarbij blijft stilstaan, maar tevens vooruit tot eene aan die behoefte beantwoordende werkelijkheid, die haar bevredigen zal.

Eerst de vereeniging van deze twee maakt het eigenaardige van het Idealisme uit. Men zou zich kunnen voorstellen, dat iemand de feiten van 's menschen geestelijk leven zoo zocht te constateeren en te classificeeren, als dit ook bij de verschijnselen der zinnelijke wereld voor de wetenschap wordt vereischt, en dan daaruit, alleen met toepassing van de causaliteitswet tot de gevolgtrekkingen trachtte te komen, die hij tot bevrediging zijner behoeften noodig heeft. Zoo dit mogelijk ware, dan zou er geen grond zijn voor de bewering, dat het Empirisme ons niet kan leiden tot resultaten die voldoen aan onze geestelijke behoeften.

Die methode toch zou zuiver empirisch blijven. Of men geestelijke, of dat men zinnelijke verschijnselen heeft waar te nemen en te ontleden, maakt voor de methode geen verschil. Ook het menschelijk gemoed is een deel der ervaringswereld. Kon men dan uit de feiten, die zich daarin aan onze waarneming voordoen, besluiten tot het bestaan eener bovenzinnelijke wereld, zoo bleef ook onze geloofsovertuiging zuiver een zaak van wetenschap.

De vraag, in hoeverre dit mogelijk is, is ook door Hoekstra behandeld en ontkennend beantwoord *Br. en Gr.* blz. 32 vg. en 37 vg. Naar het mij voorkomt, terecht. Ik zou minder waarde hechten dan hij aan de bedenking, dat men zich empirisch nooit kan vergewissen, of verschillende menschen bij het gebruik van denzelfden naam dezelfde inwèndige ervaring bedoelen. De mogelijkheid van misverstand in dit opzicht moet worden toegestemd, maar de waarschijnlijkheid, dat op den duur zulk misverstand zou blijven bestaan, is al zeer klein. Het zijn toch niet alleen aandoeningen, wier eigenaardige nuanceering bij den een en bij den ander onder het gebruik van denzelfden naam verborgen zou kunnen blijven, het zijn vooral toestanden van geestelijk leven, die in aanmerking komen. En wanneer men dan telkens kon opmerken, dat de met denzelfden naam aangeduide toestand bij verschillende individuen tot dezelfde uitwendig waarneembare gevolgen leidde, of dat dezelfde uitwendige invloed bij verschillende personen eene wijziging van dien toestand veroorzaakte, die zij allen op dezelfde wijze beschreven, dan wordt het gevaar van misverstand tot zulk een minimum gereduceerd, dat men nauwlijks meer voor misleiding kan vreezen. Maar al neemt men aan, dat zich de feiten van het geestelijk leven empirisch genoeg laten vaststellen, om daarop eene logische redenering te bouwen, dan nog stem ik het Hoekstra aanstonds toe, dat men langs dien weg niet tot het geloof aan een bovenzinnelijke wereld komen kan.

Welk recht toch heeft men, zoolang men geen andere categorie dan die der causaliteit toelaat, om uit den kring van het eindige zich te verheffen tot de voorstelling van het oneindige? Stel, de organen en functiën van 's menschen geestelijk leven konden even goed ontleed en beschreven worden als die van het dierlijk leven, hoe zou men het dan nog ooit verder brengen dan tot het resultaat, dat de mensch, onder bepaalde omstandig-

heden, ook zekere godsdienstige aandoeningen en voorstellingen pleegt te hebben. Dat zou zich laten constateeren, maar het causaliteitsbegrip zou geen verdere conclusie daaruit wettigen dan dat daarvoor de voldoende oorzaak in 's menschen aanleg en maatschappelijke ontwikkeling liggen moet. Op de vraag: welk recht wij hebben om te gelooven aan een bovenzinnelijke wereldorde, moet een bloot empirische behandeling van de feiten van 's menschen geestelijk leven het antwoord schuldig blijven.

Maar er is meer. Aangenomen, dat men, hetzij dan uit de waarneming der verschijnselen in de wereld, hetzij uit de feiten van 's menschen geestelijk leven, langs zuiver wetenschappelijken weg, kon opklimmen tot het begrip van het oneindige, van de eenheid in de veelheid der verschijnselen, tot het begrip van God; dat men verder, van dat begrip uitgaande, ook weder de wereldwetenschap daarmede zoo in verband kon brengen, dat men al het eindige, al het bijzondere kon beschouwen als openbaringsvorm van het oneindige, het algemeene, het leven der wereld als het zichtbaar leven Gods; aangenomen, dat de data onzer wetenschap ons tot die wijsgeerige constructie het recht gaven; zou dan daarmede gevonden zijn wat de godsdienstige mensch behoeft? Is in zijn mond de belijdenis; ik geloof in God! identisch met: ik houd mij overtuigd van het bestaan van een God? Ontbreekt aan het uitsluitend door abstractiën en syllogismen verkregen Godsbegrip niet juist datgene, waarom het den godsdienstigen mensch bij zijn geloof in God te doen is? Dringt dat begrip hem tot vereering, tot liefde, tot onderwerping? Kan hij met dit Gedankending zijn leven bezielen, zijn leed verzachten, zijn moed vernieuwen? Is het niet ontbloot van dat zedelijk karakter, waardoor het zijne zedelijk-godsdienstige behoeften bevredigen moet? Al ware de erkenning van het bestaan van een God het laatste woord der wetenschap, het godsdienstig geloof zou nog altijd iets anders dan deze eind-abstractie vragen.

Zoo komen wij terug tot hetgeen wij in de tweede plaats voor het eigenaardige van het Idealisme erkenden, de categorie van doel, waarmede het uit de behoefte in den mensch besluit tot eene werkelijkheid, waardoor die wordt bevredigd. Alleen door de toepassing van deze categorie op de feiten van het gemoedsleven kan, volgens de voorstanders van het Idealisme eene overtuiging worden verkregen die èn door haar zedelijk

karakter èn door hare zekerheid aan 's menschen zedelijk-godsdienstige behoeften voldoet.

Men erkent de werkelijkheid eener bovenzinnelijke wereld, omdat zij door 's menschen geestelijke behoefte wordt gepostuleerd.

Is dat een daad van willekeur of is de mensch, als hij zoo handelt, wezenlijk in zijn recht?

Bij de beanwoording van die vraag behoort ook in aanmerking te komen, dat, daargelaten het recht om zoo te handelen, de godsdienstige mensch feitelijk zoo handelt. Hoeveel raadselachtigs er nog moge zijn in den historischen oorsprong van den godsdienst in de menschheid, dit kan veilig worden gesteld, dat de vereering der godheid niet is begonnen als resultaat eener empirisch-speculatieve wereldbeschouwing; maar dat zij is aangevangen met hetzelfde wat het idealisme als den blijvenden grondslag van elk godsdienstig geloof erkent, een daad van den mensch, om, bij het ontwaken der behoefte aan vereering, aan haar een voorwerp toe te kennen en daarvan de werkelijkheid aan te nemen, op grond van de voor hem bestaande onmogelijkheid om te gelooven, dat er aan zijne behoefte niet een werkelijkheid beantwoorden zou. En evenzoo verdient het onze aandacht, dat zij, die algemeen als de heroën op het gebied van den godsdienst worden erkend, hunne geloofsovertuiging op dezelfde wijze, door onmiddellijken drang van het gemoed geschapen hebben. Dat intuïtieve, dat durven gelooven wat door de adspiratie van het hart wordt gepostuleerd, dat maakt juist het profetische karakter. De ware zieners zijn zij geweest, die zoo levendig in zich zelven de religieuse behoefte gevoelden, dat voor hen elke aarzeling wegviel om te gelooven aan de werkelijkheid van datgene, waardoor die behoefte bevredigd kon worden. Zoo zag en hoorde Jezus, volgens den 4den Evangelist, den Vader.

Maar wij behoeven ons niet alleen op den oorsprong van den godsdienst of op de profeten der menschheid te beroepen, ook onze eigene ervaring kan ons ten bewijze dienen, dat ons godsdienstig geloof wortelt in de behoeften van ons hart en daaraan zijn zekerheid ontleent, dat het geen vrucht is van wetenschappelijk onderzoek.

Wij beginnen allen met traditioneel zekere godsdienstige voorstellingen over te nemen. Langzamerhand verliest de overleve-

ring die ze ons schonk voor ons haar gezag, en wij zien ons genoodzaakt ons rekenschap te geven van het recht om aan het bovenzinnelijke te gelooven. Wat is het dan, dat ons dat geloof doet behouden? Zeker ook verstandelijk onderzoek, voor zoo ver wij ons moeten vergewissen, dat de wetenschap ons niet verbiedt het bovenzinnelijke te erkennen. Maar het is niet de wetenschap, die ons brengt tot geloof in God, in een zedelijke wereldorde, in een toekomend leven. Daartoe moet de liefde voor het zedelijk ideaal zoo machtig in ons worden, dat wij in de toewijding daaraan ons levensdoel vinden. Dan vestigt zich met onweerstaanbare macht in ons de overtuiging, dat wij zouden moeten ophouden aan ons zelven te gelooven, indien dat ideaal geen werkelijkheid, niet de hoogste werkelijkheid ware, en indien wij er niet op waren aangelegd om in het leven voor dat ideaal ook onze persoonlijke bestemming te bereiken. Waar dit ontbreekt, daar kan, hetzij op gezag van bijbel of kerk, hetzij op grond eener wijsgeerige bespiegeling, wel de meening bestaan, dat er een bovenzinnelijke wereld moet wezen, maar geloof in het bovenzinnelijke is daar niet.

Wanneer men nu aan Hoekstra (*Br. en Gr.* bl. 11) moet toegeven, dat de vraag, waarop het godsdienstig geloof rusten moet, wezenlijk één is met de andere: waarop dat geloof in werkelijkheid rust; dan zouden de feiten waarop ik wees reeds op zich zelven als een rechtvaardiging van het Idealisme kunnen gelden. Op de bedenking: mag het zoo zijn? ontvangen wij van de werkelijkheid eenvoudig ten antwoord: het is zoo!

Maar het zou kunnen wezen, dat sommigen dit beroep op de bekende stelling van Hegel: wat werkelijk is, is ook redelijk! te gewaagd vonden. Kan dan het recht van het Idealisme, bepaald het recht om aan de postulaten van ons inwendig leven werkelijkheid toe te kennen, niet op andere wijze worden gestaafd?

Hoekstra beproeft, *Br. en Gr.* bl, 54—56, van het standpunt der ervaringswetenschap een rechtvaardiging te geven van de grondstelling van het Idealisme. Hij zegt: men moet aannemen óf, dat de mensch door een onmiddellijke daad van God in samenhang met de aardsche natuur geschapen is; óf, dat de mensch een voortbrengsel is van de organiseerende macht der aardsche natuur zelve. Het eerste komt hier niet in aammerking. Dan toch begint men, met juist dat voorop te stellen, waarvan het bewijs gevraagd

wordt. Maar als men het tweede aanneemt, dan moet er tusschen den mensch en de aardsche natuur zulk een harmonie bestaan, dat er in de menschheid geene wezenlijke en blijvende behoeften kunnen opkomen, welker bevrediging in deze wereld niet mogelijk is. Doen zich nu toch zulke behoeften in de menschheid voor, die in deze wereld geene bevrediging vinden, en blijkt het, dat het gevoel dier behoeften geen zelfbedrog is, dan moet men onvermijdelijk besluiten, dat de eindige wereldbeschouwing de ware niet is, maar dat wij dan eerst de ware wereldbeschouwing hebben, als wij alle verschijnselen in de werkelijke wereld beschouwen in het licht van de bovenzinnelijke wereldorde.

Ik heb mij van de juistheid dezer redeneering niet kunnen overtuigen. Wanneer men zich plaatst op het standpunt der ervaringswetenschap en dus, zooals Hoekstra uitdrukkelijk hierbij bedingt, geen anderen regel toelaat dan, dat er niets (actueel) in eenig gevolg kan zijn, wat niet (potentieel) in de oorzaak ligt, of wat niet uit de oorzaak zou te verklaren zijn, hoe kan men dan, op grond eener noodwendige harmonie tusschen de natuur in haar geheel en hare producten, besluiten, dat er in de natuur bevrediging moet zijn voor de behoeften, die zij zelve in hare producten veroorzaakt? Gesteld, men stuit bij het wetenschappelijk onderzoek op behoeften in de menschheid, waarvoor deze wereld geene bevrediging kan geven. Wat laat zich daaruit afleiden? Alleen dat de natuur zulke zonderlinge behoeften doet ontstaan. Vindt iemand dat vreemd? Ach, de natuur doet zoo veel meer dat ons vreemd en irrationeel toeschijnt. Hoeveel verwachtingen wekt zij op, die nimmer mogen worden vervuld! Hoeveel stoffelijke en geestelijke krachten verwoest zij zelve door ruw geweld of den druk der omstandigheden! Waarom zou het dan ook niet kunnen zijn, dat zij behoeften voortbracht die nimmer zullen bevredigd worden? Of wil men die onbevredigde behoeften zelve als oorzaak beschouwen om verder na te gaan tot welke gevolgen zij leiden, dan vindt men dat daaruit bij den mensch een blijvend gevoel van onvoldaanheid met deze wereld ontstaat. Maar tot meer dan dit laat zich alleen met de categorie van causaliteit niet besluiten. Zoodra men aanneemt dat er eene harmonie tusschen de natuur en hare producten moet bestaan, die voor de laatsten de vervulling hunner wezenlijke behoeften mogelijk maakt, dan onderstelt men in de natuur eene

doelmatigheid, die op het gebied der ervaringswetenschap althans zoo niet mag worden aangenomen. Waren er ter ééne zijde behoeften en ter andere middelen tot hare vervulling, dan kon men daarin eene harmonie opmerken, die recht gaf om van doelmatigheid in de natuur te spreken. Maar, als men uitgaat van de onderstelling dat er harmonie moet zijn, en op grond daarvan voor onbevredigde behoeften bevrediging postuleert, dan heeft men de methode van het Idealisme aan de ervaringswetenschap ondergeschoven.

Het argument van Hoekstra schijnt mij daarom onvoldoende en ik zie geen kans het door een beter, aan het Empirisme ontleend, te vervangen.

Maar waartoe zou men bij het Empirisme een bewijs zoeken voor het recht van het Idealisme? Ligt het niet in den aard der zaak, dat indien wezenlijk Idealisme iets anders is dan Empirisme, het een nooit het pleidooi voor zijn recht van bestaan door het ander kan laten voeren? Zal men aan de empirische wereldbeschouwing een bewijs vragen voor het recht der aesthetische? Het is genoeg als het blijkt, dat zij voor elkander ruimte laten. Is dat aangewezen, dan heeft verder elke voor zich op hare eigenaardige wijze zich te legitimeeren.

Hoe legitimeert zich dan het Idealisme? Naar het mij voorkomt, alleen maar ook voldoende door de noodwendigheid waarop het rust. Het is geen daad van willekeur, wanneer de mensch, uit de macht die het zedelijk ideaal over hem zelven verkregen heeft, besluit dat de idealistische wereldbeschouwing waar moet zijn. Dat niet te gelooven zou voor hem gelijk staan met aan zich zelven te vertwijfelen. Als hij in de toewijding aan dat ideaal niet alleen bevrediging heeft gevonden voor den twijfel dien een ongeloovige wereldbeschouwing in zijn gemoed achterlaat, maar als hij bovendien daaraan een hoogere, meer harmonische ontwikkeling zijner persoonlijkheid weet te ontleenen, als hij zich daardoor bewust is geworden van een bestemming die verder reikt dan de grenspaal van zijn aardsch bestaan; — is het dan willekeur, wanneer hij op de negatie van zijn geloof antwoordt met een: non possum non credere. Hij kan waarlijk niet anders. Erkennen dat hij ook wel anders zou kunnen, zou voor hem hetzelfde zijn als erkennen, dat hij mogelijk in een staat van waanzin verkeerde. Maar mag hij gelooven dat hij recht heeft om te gelooven aan zich zelven, dan kan niemand hem

ook het recht betwisten om zich te beroepen op dat: non possum non.

Of waarom zou dat hier alleen niet toegelaten worden? Is er dan eenig wetenschappelijk betoog, is er zelfs een mathematische bewijsvoering die niet ter laatster instantie neerkomt op datzelfde: non possum non? Geen overtuiging, van welken aard ook, die niet haar diepsten grond heeft in ons geloof aan ons zelven, en de mate van zekerheid, waarop wij ons voor al onze wetenschap kunnen beroemen, hangt uitsluitend af van den meer of minder nauwen samenhang tusschen onze meening en ons geloof aan ons zelven.

Wat is zekerheid? Die maat of die soort van overtuiging, waarbij er geen plaats overblijft voor den twijfel. Maar niet bij allen wordt daartoe hetzelfde vereischt. Bij sommigen zal de zekerheid grooter zijn, naarmate zij minder op eigen onderzoek rust. Anderen zullen alleen dat voor zeker houden wat zich zinnelijk laat waarnemen. Zij die een denkend leven leiden zullen niets meer zeker achten dan hetgeen zij doordacht en begrepen hebben. Zij eindelijk, die het zedelijk ideaal tot hoogste wet voor hun leven hebben gesteld, zullen de hoogste zekerheid toekennen aan de uitspraken van hun zedelijk bewustzijn. De eersten, zij die geene zekerheid stellen boven die van het uitwendig gezag, hebben afgezien van alle geloof aan zich zelven. Perinde ac cadaver. Maar de anderen stemmen allen daarin overeen, dat zij den grond hunner zekerheid hebben in hun geloof aan zich zelven. Zij verschillen in de bepaling van datgene in hen zelven waarin zij gelooven. De een noemt daarvoor de zintuigen, de ander het verstand, de derde zijn zedelijk bewustzijn. Dat wil zeggen: de een is een ander mensch dan de ander, daarom ook voldoet de zekerheid van den een aan den ander niet. Maar als iemand de hoogste waarde toekent aan het zedelijk bewustzijn en gelooft in hetgeen daardoor wordt gepostuleerd, dan is hij althans evenzeer in zijn recht als een ander die het getuigenis zijner zintuigen voor onbedriegelijk houdt.

Men kan het recht van het Idealisme niet bepleiten zonder er aan te denken welk misbruik van die theorie pleegt gemaakt te worden. Hoekstra heeft hierop ook gewezen. *Br. en Gr.* bl. 52.

Uit de behoeften van ons geestelijk leven kunnen wij besluiten

tot de werkelijkheid der idealen, waarop dat leven gericht is, maar geenszins tot bepaalde vormen waarin die idealen gerealiseerd moeten zijn. Wanneer iemand zijn geloof aan de Drieëenheid wil verdedigen met de bewering: dat is een postulaat van mijn gemoedsleven! dan moet hem worden toegestemd, dat hij op grond van zijn gemoedsleven mag postuleeren wat hij meent in de Drieëenheid te vereeren, maar het recht moet hem worden betwist om alleen uit zedelijk-godsdienstige behoefte zich het voorwerp zijner vereering als drieëenig voor te stellen. Wanneer een ander Jezus' sterven een schulduitdelgenden zoendood acht, omdat hij aan zulk een verzoening behoefte gevoelt, dan is hij in zijn recht voor zoover hij het besef van vrede met God een postulaat van zijn godsdienstig leven noemt, maar dat die vrede voor hem verworven zou zijn door een zoenoffer door Jezus aan het kruis gebracht, dat is een leerstellige bespiegeling waarover het vroom gemoed geen oordeel kan uitspreken. Wanneer de godsdienstige mensch van Gods wijsheid en liefde meent te kunnen verwachten, dat een dreigend onheil zal worden afgewend, omdat hij anders in God dien liefdevollen Vader niet zou vinden waaraan zijn hart behoefte gevoelt, dan dwaalt hij niet omdat hij aan God de hoogste wijsheid en liefde toekent en hem daarom als een Vader vereert, maar daarin dwaalt hij, dat hij aan de wenschen van zijn hart den regel meent te kunnen ontleenen waarnaar God zich voor hem een Vader betoonen zal.

Met één enkel woord: het godsdienstig geloof rust en rust veilig op de behoeften van het vroom gemoed, maar het dogma, waarin dat geloof tot een bepaalde voorstelling wordt gebracht, moet de vrucht zijn van het logisch denken en daarom ook onderworpen blijven aan de critiek der wetenschap. Het mogen verschillende functiën zijn waardoor wij onze wereldwetenschap opbouwen en waardoor wij komen tot het geloof in een bovenzinnelijke wereld, het zijn toch altijd functiën van denzelfden mensch en het is niet mogelijk, dat op den duur een onverzoenlijke tweespalt tusschen de eene en de andere zou blijven bestaan. Bij individuen kan het zoo zijn, dat zij gelooven wat zij zelven, van het standpunt der wetenschap, irrationeel achten, bij de menschheid kan en is het zoo niet. Daar herstelt zich na korter of langer tijd het verstoorde evenwicht en herneemt het verstand zijne rechten over het bijgeloof. Van hoevele godsdienstige voorstellingen laat

het zich historisch aanwijzen, dat zij bezweken zijn onder de overmacht der wereldwetenschap! Daaronder heeft de godsdienst zelf nooit schade geleden. De wetenschap kon de bepaalde voorstellingen verbrijzelen, maar datgeen wat men zich aldus had voorgesteld, lag buiten haar bereik. Als het dogma was ondermijnd, bleef het geloof en sprak zich uit in nieuwe dogmata, naar de nieuwere resultaten der wetenschap geëvenredigd. Rust alle godsdienst op 's menschen geloof aan zich zelven, dan spreekt het ook van zelf, dat het aan niemands willekeur overgelaten is wat hij zal gelooven, maar dat ieder moet gelooven aan zich zelven, zoo als hij, door den tijd waarin hij leeft, gevormd is.

Daarom is de critiek der wetenschap voor de godsdienstige voorstellingen nooit te ontgaan.

Maar aan de wetenschap komt niet alleen de critiek over die voorstellingen toe, zij moet ook zelve den inhoud dier voorstellingen leveren. Wat toch kan men op grond der behoeften van het gemoed postuleeren? Alleen de werkelijkheid eener bovenzinnelijke wereld, het recht om te gelooven in een God, in een zedelijke wereldorde, in een toekomend leven, en, in verband daarmede, het recht om al het eindige te stellen in het licht van dat geloof. Maar hoe men zich dien God denken moet, in welke verhouding tot den mensch; welke de wetten zijn der zedelijke wereldorde, hoe deze samenhangt met 's menschen zedelijke vrijheid, met de ontwikkeling in de maatschappij; op welke wijze aan het individu onsterfelijkheid kan worden toegekend zonder dat men te kort doet aan de resultaten der anthropologie, welk begrip men zich heeft voor te stellen van een voortduur na den dood; — over dat alles heeft het vroom gemoed niets te beslissen. Het stelt jure suo het geloof in een bovenzinnelijke wereld en wereldorde, maar den concreten inhoud van dat geloof, de bepaalde voorstellingen die het zich mag vormen, moet het vragen van het wetenschappelijk onderzoek. Het geloof geeft een eigen gezichtspunt, waaruit men de wereld heeft te beschouwen, maar het is altijd de wezenlijke empirische wereld die het te beschouwen heeft. Zoodra het, in plaats van zijne voorstellingen aan de werkelijke wereld te ontleenen, zich een denkbeeldige werkelijkheid gaat droomen, vervalt het tot een spel van phantasie, dat, hoe streelend het voor een tijd ook moge zijn voor het gevoel, op den duur den geestelijk gezonden menschen niet kan voldoen.

In zoo ver is het met recht, dat men beweert niets te kunnen weten aangaande God, dan uit de wetenschap. Het eenige wat men van de wetenschap niet leeren kan is, dat men gelooven moet in God.

Op deze wijze worden, naar het mij voorkomt, de grenzen scherp genoeg getrokken om te voorkomen, dat hetgeen tot het eene gebied behoort op het andere zou worden overgebracht. De wetenschap behoudt hare vrijheid, het geloof wordt gehandhaafd in zijn recht. Het geloof dient de wetenschap door in haren beoefenaar het vertrouwen op te wekken, dat ook zijne nasporingen zullen dienen om de menschheid in hare heiligste belangen te verrijken; de wetenschap dient het geloof, door altijd nieuwe bijdragen aan te brengen tot loutering en bevestiging der godsdienstige wereldbeschouwing. Zoo behoeft men ook zijn toevlucht niet te nemen tot een dualisme, dat, omdat het slechts een transactie, geen ware vrede is tusschen verstand en hart, op den duur den denkenden mensch niet kan voldoen. De tegenstelling van ongeloovige wetenschap en geloovig gemoed valt weg, waar voor de wetenschap evenmin de qualificatie van geloovig en ongeloovig in aanmerking kan komen als die van schoon en leelijk of die van goed en kwaad. De wetenschap is de wetenschap, het geloof is het geloof; ieder heeft zijne eigene wetten en rechten, en waar zij elkander ontmoeten is het niet om elkaar het terrein te betwisten, maar om elkander te dienen en te zamen den mensch te leiden tot een harmonische ontwikkeling van zijn redelijken en zedelijken aanleg.

Het zijn alleen de hoofdtrekken van het systeem van Hoekstra, die ik in deze bijdrage heb behandeld. Een aantal bijzonderheden zou ik daarbij hebben kunnen vermelden; zijne critiek van andere stelsels, o. a. van dat van Kant; de aanwijzing, hoe de behoefte aan het ideaal eerst door de levenservaringen wordt opgewekt; de verklaring van het ongeloof bij hooge intellectueele ontwikkeling; zijne waarschuwing tegen het gevaar van zóó het inwendig leven tot voorwerp van nadenken te maken dat de bevordering van dat leven daaronder verkwijnt. Ook heb ik mij geheel onthouden van een verdere analyse der wijze waarop door hem in zijne *Bronnen en Grondslagen* het ontstaan van het geloof in zijne drie trappen van zinnelijk-godsdienstig, zinnelijk-zedelijk en geestelijk-godsdienstig wordt geschetst, en evenzoo van

de toepassing der methode van het Idealisme op het vraagstuk der onsterfelijkheid. Ik meende, dat hoe minder ik van dergelijke bijzonderheden ter sprake bracht, de aandacht zooveel te beter zou worden gevestigd op de hoofdzaak. Het zal mij aangenaam zijn, wanneer deze bladzijden mogen dienen om sommigen tot een vernieuwd, ernstig onderzoek van die hoofdzaak te leiden.

L. W. E. Rauwenhoff.

ANTWOORD OP HET STUK:
„IS ZARATHUSTRA EEN MYTHISCH PERSOON?”

> De een heeft ziende het Woord niet gezien;
> een ander hoorende hoort het niet.
> *R*gveda-Sanhitâ.

Na de bestrijding der uitkomsten van mijn onderzoek omtrent Zarathustra door mijn vriend Tiele, meen ik dat het mijne taak is de door hem geopperde bezwaren te wikken en te wegen. Zoo overtuigd als ik ben dat dit mijn plicht is, zoo huiverig ben ik om het vraagstuk te behandelen in een tijdschrift waarin de einduitkomsten van een dusdanig onderzoek zeker wel verdienen opgenomen te worden, doch waarin nasporingen op het gebied van Arische taal- en oudheidkunde mogen geacht worden minder op hare plaats te zijn. Daar nu eenmaal echter het vraagstuk in deze bladen behandeld is, meende ik niet onbescheiden te wezen met aan de geëerde Redactie het verzoek te richten om ook aan mijne tegenbedenkingen eene plaats in te ruimen, hetgeen dan ook goedwillig is toegestaan.

Gaarne wil ik verklaren dat Tiele's stuk mij groot genoegen gedaan heeft en dat hij den dank verdient van een ieder, die in het onderwerp belang stelt, wegens de moeite die hij zich getroost heeft. Desniettemin kan ik zijne bedenkingen niet beamen, of liever de grondslagen waarop ze gebouwd zijn, ben ik verplicht voor wrak te houden. Tiele duide het mij niet euvel, dat ik met de meeste strengheid juist die theoriën vervolg, welke hij met menig ander deelt en welke in mijn oog verwerpelijk

zijn, in elk opzicht. Mijne eigene gissingen, vermoedens, stelsels, zal ik zeer lauw verdedigen, doch feiten zijn niet mijn eigendom, zijn gansch onafhankelijk van mijn persoon en geschrijf. En daarom zou ik mij-zelven van angstvalligheid en halfheid beschuldigen, zoo ik niet de weinige kracht die mij geschonken is gebruikte om onmeêdoogend alles af te breken wat het licht in den weg staat.

Gemakshalve zal ik mijn tegenstander aanduiden met T., mijzelven, voor zooverre een gevoelen uit mijne verhandeling wordt aangehaald, met S.

Mijne eerste aanmerking betreft de volgende zinsneden [1]: „De perzische vertelling, dat Zoroaster op den dag van zijn geboorte heeft gelachen, een sprookje (?) ook door Plinius aangehaald en geloofd, pleit volgens Kern alweder tegen het historisch karakter van den held. Moeten wij iemand dan aanstonds van de lijst der historische personen schrappen, omdat men fabelen van hem vertelt, of zelfs mythen op hem toepast? — De vrienden en aanhangers van Mr. Willem Bilderdijk gelooven, dat deze dichter in zijn derde levensjaar, door het lezen van Cats, een nieuwe wereldbeschouwing gekregen heeft, en halen daartoe een plaats uit zeker gedicht van den Meester aan." — Hier heeft T. de bedoeling des schrijvers niet gevat, deels wellicht omdat deze zich te kort of te onduidelijk heeft uitgedrukt, deels, en grootendeels, omdat T. niet in aanmerking neemt de anders nog al uitvoerige en zelfs langdradige uiteenzetting van het onderscheid tusschen mythische personen en denkbeeldige. Ook verschilt mythe van geschiedenis niet quantitatief, maar qualitatief. Niet elk verzinsel is een mythe, en al verwart men in onze dagelijksche taal meermalen het laatste begrip met het eerste, de schrijver had vooraf aangekondigd wat hij onder mythisch verstond. De bewering van en omtrent Bilderdijk heeft, o. a., niets hoegenaamd van een mythe: er is niets symbolisch, niets dichterlijks in. Is ze waar, d. i. kan ze door onwraakbare getuigenissen gestaafd worden, dan is ze historisch; in het tegenovergestelde geval zijn we veiligheidshalve genoopt het verhaal voor een verzinsel te houden. Maar „de glimlach van Aurora, van de vriendelijke sterren," enz. is een mythische trek, die met zooveel andere mythische uitdrukkingen in de nieuwe poëzie voortleeft. Wijders,

[1]) Bl. 5 van den afdruk, dien ik aan Tiele's vriendelijkheid te danken heb.

zoo het historisch bestaan van Mr. W. Bilderdijk onzeker ware, zou men uit dat niet mythische, maar in alle platheid zonderlinge verhaal dier wereldbeschouwing alleszins mogen opmaken, dat zoo iets eerder van een denkbeeldig persoon kan gezegd worden dan van een werkelijken. Zoodra we echter genoodzaakt zijn te erkennen dat Bilderdijk een mensch was van vleesch en bloed, is het eerst tijd te onderzoeken, in hoeverre dat ééne bepaalde verhaal van en omtrent een historisch persoon op zich zelve historisch mag geacht worden te zijn.

Op de volgende bladzijde wijdt T. zijne aandacht aan de verklaring van het woord Zarathustra, en verklaart zich wel te zullen „wachten voor een strijd op taalkundig gebied." Had hij het daarbij gelaten, ik zou gezwegen hebben. Zelfs indien hij er bijgevoegd had: „de verklaring bevredigt me niet, ik weet niet waarom," ook dan zou ik mij de handen gebonden achten. Doch nu hij, niettegenstaande zijne aankondiging van zich te zullen wachten voor een strijd op taalkundig gebied, eenige „bezwaren oppert", ben ik verplicht die bezwaren te wegen. De eerste bedenking betreft „de wat al te sterke samentrekking" van *thwish* in *thush* (bl. 6). Ja, de samentrekking van *zwister* in *zuster*, van *Vishtâçpa* in *Gushtâçp* en Ὑστάσπης, is op dezelfde wijze ook „wat al te sterk", doch zij bestaat. Nog veel sterker is de regelmatige samentrekking van *vant* en *vat* tot *ush* in het Bactrisch en de verwante talen, doch ook die veroorlooft men zich. Neen, of iets sterk is al dan niet, daar storen de talen zich niet aan. Dáárin zit de onzekerheid niet, maar in de omstandigheid dat de overgang van *wi* (*vi*) in *u* niet aan een vasten, onveranderlijken regel is onderworpen. — Het tweede bezwaar is aldus uitgedrukt (bl. 7): „Bovendien dat *Zara*, dat *goud* [1]) zou moeten beteekenen en dat wel in verscheidene afgeleide woorden, maar nooit als zelfstandig woord of in samenstellingen voorkomt is voor mij een grooter bezwaar, dan de *aphonische th* (??) van *Zarath*. Goud is *zairi*, niet slechts in 't Bactrisch [2]), maar ook in 't Oud-Perzisch (!), zooals blijken kan uit Δαρεικός en in 't Sanskr. waar het *hari* (!) luidt. Reeds vóór de scheiding van Indo- en Perso-Aryers schijnt

[1]) Of „geel", had S. gezegd.

[2]) T. spreekt telkens van „het Bactrisch", waar hij moest zeggen: „de Avesta". Voor ingewijden doet zulks niets af, doch op leeken maakt het een gansch verkeerden indruk. Het is niet hetzelfde, of men zegt: „dit of dat woord komt niet in den Statenbijbel voor," of „het komt niet in 't Nederlandsch voor."

dus het woord *zara* of *hara*, indien 't bestaan heeft, reeds ongebruikelijk te zijn geweest." Het is waar, de Nieuw-Perzische vormen zijn *zar* en *zarra*, en daaruit volgt niet met zekerheid dat de oude vorm *zara* was, doch met evenveel recht als wij in onze taal besluiten tot het vroeger bestaan van *hoovaard*, omdat *hoovaardig* bestaat, al is *hoovaard* geweken voor den bijvorm *hoovaardij*, met evenveel recht doet men het met *zara* in 't Bactrisch. Verder, hoe het woord in 't Oud-Perzisch luidde, kan niemand met zekerheid zeggen, want het komt in de uiterst luttele Oud-Perzische oorkonden niet voor; de eene vorm *zarra* veronderstelt met groote waarschijnlijkheid een Oud-Perzisch *zarva* (*zaruva*), uit den anderen Nieuw-Perzischen vorm *zar* blijkt alleen dit, dat het zoowel *zara* als *zari* zou kunnen geluid hebben. Of *Δαρεικός* van „goud" afgeleid is, betwijfel ik zeer, doch indien het zoo ware, zou het juist pleiten voor den vorm *zara* en tegen *zari*, want *ι* gaat niet zoo maar in *ει* over. Gelijk *Δαρεῖος* opgevangen is uit Dârayavush, zoo zou *Δαρει* op *zaraya* (daraya) wijzen en bijgevolg ons terugbrengen op een substantief *zara*, waarvan het andere met *ya* afgeleid is. Bovendien meene men niet dat er in 't Oud-Perzisch maar één naam voor goud zou wezen; ook niet dat „geel" en „goud" noodzakelijk door denzelfden vorm worden aangeduid. In 't Skr. beteekent *hari* niet „goud"; T. heeft Justi (s. v. *zairi*) verkeerd begrepen; deze vergelijkt de beteekenis „geel" met Skr. *hari*, te recht. — Aangaande de *aphonische th* kan ik niets zeggen, want ik weet niet wat daarmeê bedoeld is. Alleen wil ik er aan herinneren dat geen *th* op het einde van een woord of van een lid der samenstelling in 't Bactrisch kan voorkomen. Van zijne „onverschilligheid voor de euphonische regelen van het Baktrisch", die T. op bl. 6 te kennen geeft, had hij niet uitdrukkelijk behoeven te gewagen, dewijl die uit de stukken genoegzaam blijkt. Die regelen zijn evenwel niet van des schrijvers eigen maaksel; ware zulks het geval, dan mocht T. er meê spotten naar hartelust.

De verklaring welke T. zelf voorstaat, is die van F. Müller; die „lacht hem nog het meest toe [1])." Zoo zegt hij, ofschoon hij aanstonds het zijne er toe bijdraagt om die verklaring den doodsteek te geven, zoodat er niets van overblijft dan een zielloos rif. Laten wij eerst nagaan, in hoeverre F. Müller's meening

---

[1]) Bl. 6.

houdbaar is. „Hij gelooft, dat men *Zarathustra* beschouwen moet als samengesteld uit *Zarath* en *ustra*, en houdt het eerste lid voor een partic praes. van *zar*, dat behalve de beteekenis van *geel zijn*, ook die van *toornig zijn* heeft, en hier dan in den zin van *moedig zijn* moet worden genomen. *Ustra* is natuurlijk *kameel*. De naam zou dan beteekenen: „Moedige kameelen bezittend". — Hoe iemand die bezwaar heeft tegen *zara*, omdat het niet voorkomt, terzelfder tijd durft aannemen dat er een *zar* „geel zijn" bestaat, hoewel noch dit, noch iets dergelijks voorkomt, is moeilijk te vatten. Gesteld al eens dat men uit de adjectieven en substantieven *zairi*, enz. mocht besluiten tot de beteekenis „geel zijn" van een werkwoordelijken wortel [1]) dan blijft dezelfde zwarigheid, dat *zar nergens* als „geel zijn" voorkomt. Het geheele *zar* komt in de Avesta niet voor; wel een afgeleid werkwoord, *zarana* in stamvorm, nagenoeg overeenkomende met het afgeleide werkwoord *hṛṇî* in het Skr., waarvan de 3 pers. sg. Praes. Ind. is *hṛṇîyate*, en beteekent: „hij is gloeiend," en in bijzondere toepassing: „hij is gloeiend op iemand, toornig op iemand." Het Bactr. woord *zaranaeiti* beteekent: „hij kwelt." Geen spoor van *zar* in eene conjugatie, volgens welke het deelwoord *zarat* (*zarant*) zou wezen. Genoeg, nu laat ik het woord aan T., om de verklaring, die hem „het meest toelacht" verder af te breken.

„Evenwel, ik erken dat die verklaring wijziging behoeft; die verwarring van toorn met moed [2]) behaagt mij geenszins. Doch ik zie geen reden waarom men *zar* ook hier niet in zijn oorspronkelijke (NB.) beteekenis zou nemen, en het woord letterlijk aldus overzetten: „geel zijnde kameel." Dat „bezittend" kan even goed wegblijven." — Hier moet ik F. Müller verdedigen; die verdienstelijke geleerde behoort niet meer in het land der levenden, doch ik durf gerust de verantwoordelijkheid op mij nemen van zeker te gelooven dat hij eene dusdanige emendatie niet zou erkend hebben. Het spreekt van zelf dat hij redenen

---

[1]) Hetgeen echter tegen alle ervaring strijdt. Want vooreerst is er geen enkel werkwoord in wortelvorm, wat een kleur aanduidt, en zulke begrippen als „geel zijn", althans in de taal, zijn steeds afgeleide. „Groenen" in onze taal bijv., komt van *groen*, is een werkwoord, afgeleid met bepaald achtervoegsel van *groen*, niet omgekeerd.

[2]) Juist het eenigste waartoe F. Müller gerechtigd was! Heeft T. nooit gehoord van de beteekenissen van het Grieksche *μένος*? De vraag is niet, of dit of dat *ons* behaagt, maar of het der taal behaagt.

had om de samenstelling als possessief te beschouwen. Die redenen liggen voor de hand; hij wist dat soortgelijke samenstellingen in het Skr. in accent verschillen, naarmate ze possessief zijn of niet. Al blijkt in het Bactrisch, waarvan de accentuatie onbekend is, niet uit den uiterlijken vorm des woords, welke samenstelling bedoeld is, de overeenkomst van taal en zeden tusschen alle Arische stammen laat het niet twijfelachtig, hoe men de samenstelling op te vatten heeft. Evenmin als Vishtâçpa beteekent „een rijk paard", maar „rijk in paarden", even min als, om één uit honderd voorbeelden te kiezen, in het Grieksch Aristippos beteekent „een best paard," naar den bezitter er van [1]), even zoo min kan Zarathustra iets anders dan eene possessieve samenstelling wezen. En al hadden F. Müller en S. ongelijk, dan blijft het een handtastelijk feit, dat „geel zijnde kameel", en „moedige kameelen bezittend" geheel uiteenloopende begrippen zijn, zoodat iemand die het eene kiest, niet mag beweren dat hij het andere goedkeurt. Wat nu *ustra* betreft, dat beteekent „kameel", doch in 't oudste Indisch beduidt het ook „stier", en er zijn ettelijke plaatsen in de Avesta, waar „stier" of „os" even goed zou passen als „kameel". En al was de laatste beteekenis niet meer in het Bactrisch der Avesta voorhanden, in eigennamen blijven beteekenissen en gansche woorden voortleven, die anders in de gewone taal niet meer in zwang zijn. Vermits nu alle woorden voor „stier" in de mythologie een groote rol spelen, is er niets wat ons nopen zou in Frashaostra en dergelijke eene samenstelling met het begrip „kameel" te zien. Als men wijders nog weet dat *ush*, waarvan *ushas* „dageraad", in 't Bactr. *ushanh*, in 't Latijn *aurora*, in 't Bactr. ook *ushaçtara* „oostelijk", in 't Nederlandsch *oosten*, enz. enz. zijn afgeleid, beteekent „dagen, lichten," dan wordt het nog veel hachelijker in Frashaostra en dergel. de beteekenis „kameel" als eenigst mogelijke te onderstellen.

Het zwakke punt in de verklaring van S. heeft deze zelf duidelijk doen uitkomen, ofschoon T. dat punt niet heeft aangeroerd. Die zwakheid bestaat daarin, dat eene verklaring welke taalkundig gerechtvaardigd is, nog niet altijd de ware is, want

---

[1]) Dat is nog al duidelijk uit vergelijking met Philippos, Ktesippos, Xanthippos, enz. enz In beteekenis is Vishtâçpa volmaakt het Grieksche Κτήσιππος en Πάσιππος.

zoo vaak zijn twee of meer woorden gelijkluidend, zonder dat ze in beteekenis iets gemeen hebben. Om te beslissen welke der mogelijke, gerechtvaardigde verklaringen de ware is, heeft men andere gegevens noodig, en die zijn niet altoos zoo bij de hand, men moet ze opzoeken. Toch hecht ik meer waarde aan een mogelijke verklaring dan aan een onmogelijke, en voorals-nog is mij niet gebleken dat er in den uitleg van het woord *Zarathustra* eene fout schuilt tegen taalkunde of anderzints, zonder dat ik zoo ver ga als Justi, die hoezeer hij de persoonlijkheid van Z. tegen S. volhoudt, gul weg verklaart: „eine gewiss richtige Etymologie”. [1]) Justi heeft terecht ingezien dat de afleiding des woords op zich zelf beschouwd, slechts een zwak wapen is tegen de stelling dat Zoroaster een mensch is geweest.

Gelukkig zijn we nu zoo ver gekomen dat we van taalgeleerdheid kunnen afstappen en een betoog van anderen aard op nieuw aan een onderzoek onderwerpen. Dat betoog, zegt T., „is met zooveel talent gevoerd, dat ik het aanvankelijk voor beslissend hield”. (Bl. 8) Ofschoon S. niet mank gaat aan het euvel van geveinsde nederigheid, verklaart hij dat er in het geheele brokstuk, hier bedoeld, niet het minste talent ten toon is gespreid. Het bevat louter eenige plaatsen uit de Avesta, zoo gerangschikt, dat de hoorder of lezer voor zich zelven het besluit kan trekken. Toch is het mogelijk dat juist dit stuk T. getroffen heeft. Dien indruk echter heeft niet mijn talent, maar de naakte waarheid gemaakt; die is welsprekender, en heel wat welsprekender dan ik ben. Ter zake.

S. had beweerd dat het woord *Zarathustra*, noch in den stellenden, noch in den overtreffenden trap, ooit „priester” of „hoogepriester” beteekent; dat het in den superlatief voorkwam als epitheton van Mithra; dat Mithra op eene andere plaats de opperste heerscher genoemd wordt; dat weer op eene andere plaats de opperste heerscher met het woord *Zarathustra* wordt aangeduid. Bij gevolg, dat op al die plaatsen het woord niets te maken heeft met het begrip hoogepriester, maar een epitheton of titel is van Mithra.

Hierop maakt T. de volgende tegenwerpingen: „Zeer juist merkt Kern aan, dat aan Z. hier de voornaamste plaats wordt toegekend. Maar geen priester of hoogepriester kan daarmeê

[1]) Gött. Gel. Anz. 1867. Bl. 2002.

bedoeld zijn, meent hij. „Waar staat te lezen, dat de souvereinen in Medië of Perzië of Bactrië hoogepriesters waren?" Ik antwoord: nergens (*sic*). En niemand (*sic*) die 't beweert (*sic*). Maar iets anders (*sic*) is de uitoefening der souvereiniteit, iets anders de toekenning van den voorrang aan een stand (*sic*) of kaste." Zóó is het, juist omdat de toekenning van den voorrang aan een stand iets *anders* is dan souvereiniteit, en omdat er *geen sprake* is van standen op die plaats, maar uitsluitend van heerschers, heeft T. eenen commentaar geleverd op de bewering van S., ofschoon hij eene wederlegging er van beoogt. Hooren we verder: „De souvereiniteit in Hindostan berust bij de Kshattriyas, de râjas, toch bekleeden (!) de Brahmanen den hoogsten rang." Aan iedereen die Brahmanen van vleesch en bloed kent, niet die denkbeeldige wezens die u in nieuwere Europeesche boeken zoo verdoold tegengrijnzen, kost het inderdaad moeite zijnen ernst te bewaren. De Brahmanen vormen den hoogsten stand, juist omdat ze *geen* koningen zijn. [1]) Volgens Indische begrippen is het koningschap een zeer heilige en zeer nuttige instelling; de koning is het uitgedrukte beeld van de macht der goden; hij is op aarde wat Indra in den hemel is. Maar van hoogere *waarde* dan het bezit van macht is het bezit van wijsheid en de zucht naar waarheid. Omdat dit laatste de werkkring is der Brahmanen, is hunne taak hooger dan die der koningen, hooger, maar van gansch anderen aard. Aanspraak op heerschappij, op wereldlijke macht hebben de Brahmanen nooit gemaakt, zij wisten dat ze met dergelijke pretensies het Indische maatschappelijke stelsel zouden vernietigd hebben. Langer mag ik hier niet over den Indischen leeraarstand uitweiden, en keer terug tot Irân. „De souverein van Perzië," zegt T., „was de Kshâyathiya kshâyathiyânâm, de Shahinshah (l. Shâhânshâh) de koning der koningen, en sedert Gaumâta's aanslag was de macht der Magiërs in het rijk der Hakhamaniden gebroken. Maar die aanslag zelf bewijst hoe zij naar het oppergezag streefden; en welk een invloed zij in het medische rijk uitoefenden is bekend." Men ziet, de souverein is *niet* een priester, ook niet de godsdienst-

[1]) Onjuist is de voorstelling dat de Kshatriya's souvereinen zijn; één uit hun midden is koning des lands, de overigen zijn zoo min koningen als de Engelsche lords koningen zijn. Zoo volgens de theorie; in de praktijk was en is dikwijls de koning iemand van lagere kaste dan die der Kshatriya's. Deze laatste waren en zijn de ridders onzer middeleeuwen.

stichter [1]) maar de groote koning. Juist, deze is de heerscher van het rijk, op aarde namelijk, doch de groote koningen zelven deelen in authentieke stukken ons mede dat zij hun macht ontleenen van het Opperwezen, dat zij dus niets anders zijn dan Diens stedehouders op aarde. Als T. beweert dat de macht der Magiërs sedert Gaumâta's (pseudo-Smerdis) aanslag gebroken was," dan ontken ik dit ronduit, al weet ik dat dezelfde stelling ook door Oppert e. a. verkondigd is. We weten niets hoegenaamd omtrent de mate van invloed der Magiërs in het Perzische rijk hetzij vóór of na Darius I. Voor zooverre wij uit de geschiedbronnen en niet uit de fantasie putten, was de politieke invloed nul, vóór en na. De aanslag van Gaumâta „bewijst," zoo heet het, „hoe zij (*sic*) naar het oppergezag (*sic*) streefden." Wat is nu de zaak, wel bekend trouwens? Zekere Magiër, met name Gaumâta, [2]) geeft zich uit voor Smerdis, den jongeren zoon des grooten en goeden Cyrus, d. i. hij verloochent zijn magiërschap, en alleen door zulks te doen kan hij zich aanhang verwerven en opstand verwekken tegen Cambyses, die om zijn onbeschoftheid gehaat en daarenboven uitlandig was. De dood van Cambyses begunstigde den valschen Smerdis en deze maakte zich meester van het gezag. Om zich staande te houden trachtte hij zich populair te maken door het afschaffen van belastingen eenerzijds, en gevreesd door gestrenge vervolging van allen, die weten konden dat hij niet de ware Smerdis was, anderzijds. Eenige Perzische edelen, waaronder Darius Hystaspeszoon, welke zeer bepaald wisten dat Smerdis door zijn broeder Cambyses gedood

---

[1]) Toch zegt T.: „Ook beteekent hier (d. i. op de plaats waar de vijfde en hoogste heerscher Zarathustra genoemd wordt) Zarathustra geenszins (*sic*) de hoogepriester, maar het is de naam van den stichter van 't Mazdische geloof, als collectief toegepast op de vereeniging van Magiërs of Athravas, — de geestelijke overheid met één woord." Dit mag men niet beweren, alvorens bewezen te hebben dat Zarathustra ooit priester of hoogepriester of Magiër beteekent. De uitdrukking „geestelijke overheid" kan niets anders beteekenen dan „de overheid (en dat nog wel in ongebruikelijken zin) onder de geestelijken zelven;" eene overheid, eene magistratuur van geestelijken over wereldlijken bestaat noch bestond ergens, zoover ik weet, en gewisselijk niet onder de Ariers. Overheid is een begrip hetwelk onafscheidelijk verbonden is met handhaving der orde en uitvoerende macht.

[2]) Herodotus vergist zich als hij den Magier Smerdis noemt; juist daarentegen is het bericht bij Justinus, waar de bedrieger Comates heet.

was, gaan een verbond aan om den valschen pretendent, die den troon bezoedelde, [1]) om te brengen, en leggen hun plan ten uitvoer. Na eene overweldiging van weinige maanden wordt de pseudo-Smerdis, alias Gaumâta, door de samengezworene edelen gedood, met zijne aanhangers waaronder ook andere Magiërs. Hoe nu dit algemeen bekende historische feit, namelijk de poging van een Magiër, die zijn eigen stand verloochent, al vond hij onder zijne standgenooten handlangers, kan gezegd worden een bewijs te leveren dat de Magiërs, als zoodanig nog wel, naar het oppergezag streefden, gaat mijne bevatting te boven. „En welk een invloed zij in het Medische rijk uitoefenden is bekend," zegt T. Ja, inzooverre men weet dat de Medische koning Astyages ettelijke Magiërs liet spiesen, omdat ze zijn droom verkeerd hadden uitgelegd. [2]) Hoe men ook over de nauwkeurigheid onzer kennis der Medische geschiedenis denken mag, zooveel blijkt althans uit het verhaal, hoe men over de wereldsche en politieke positie der Magiërs dacht.

Naar aanleiding van het hier gezegde, wil ik verklaren dat ik niet de onrechtvaardigheid wil begaan het te doen voorkomen alsof alleen T. over het karakter, de macht, den invloed van den eersten stand onder de Ariërs, in nieuwere Europeesche boeken gemeenlijk „priesterstand" geheeten [3]), denkbeelden koestert, welke in strijd zijn met de werkelijkheid. Wat men in andere tijden, in andere landen dan ons hier aangaan, over de roeping en positie van „priesters" gedacht heeft, wat deze priesters zelven daarover gedacht hebben, is volmaakt onverschillig. Verschillende volken, verschillende tijden, verschillende gods-

---

[1]) De woorden in de Perzen van Aeschylus: *πέμπτος δὲ Μέρδις ἦρξεν, αἰσχύνη πάτρᾳ θρόνοισί τ᾽ἀρχαίοισι* heeft Aeschylus uit den mond van Perzen opgevangen, of hij heeft een verwonderlijk groote mate van intuitie gehad om zoo volmaakt in den geest der Perzen te spreken.

[2]) Herod. I, 128.

[3]) De Grieken noemen de Brahmanen zeer juist de philosophen of geleerden der Indiërs. Het is waar, dat de priesters, dat wil zeggen de verrichters der offerplechtigheden, uit den Brahmanenstand zijn. Doch den ganschen stand „priesterstand" te noemen, staat gelijk alsof men de Romeinsche Patriciers „priesterstand" heette, omdat de *rex sacrificulus*, en in oudere tijden alle priesters uit de Patriciërs waren. Verbeeld u, dat we zeiden: „Julius Caesar was een lid der priesterkaste"! en dat is nog niet half zoo komisch, als dat men *de* Brahmanen priesters noemt, want Caesar is behoorlijk Pontifex Maximus geweest.

diensten hebben verschillende denkbeelden. Het eene met het andere te vergelijken kan zeer nuttig wezen, om het contrast te doen uitkomen, doch niet om de gevolgtrekking te maken dat hetgeen in het een geldt, ook in het andere doorgaat, tenzij men uit andere, onafhankelijke gegevens de verwantschap tusschen de denkwijzen, zeden, karakter, enz. heeft leeren kennen. En ook in dit laatste geval mag men alleen zóóver gaan tot dat feiten den weg versperren; over die feiten luchtig heen te springen, is verboden, en alwie het toch doet, komt in een bosch waarin hij reddeloos verdwaalt. — Een voorbeeld hoe hachelijk het is vergelijkingen te maken, levert T. in de noot op bl. 11, waar we lezen: „Yast 13, 152 waarop Kern hier tevens wijst, spreekt van Zarathustra, den hetzij dan historischen, hetzij dan mythischen persoon. Hij heet daar de heer en meester over de gansche schepping (lichamelijke [1]) wereld). Dergelijke verhevene eeretitels worden hem, vooral in de latere Avestaboeken meer gegeven. Deze vergoding (*sic*), of verheerlijking bewijst evenmin tegen zijn werkelijk bestaan als die van Jezus of Çâkyamuni tegen het hunne." — Vooreerst is de uitdrukking „heer over de gansche schepping" absoluut, zoo dat *dergelijke* titels onbestaanbaar zijn. Verder, bijaldien die titel aan den Zoon Gods konde toegekend worden, dan is het alleen krachtens het leerstuk dat Hij één is met het Opperwezen. Is nu de eenheid van Zoroaster met Ahuramazdâ of een van diens vormen eene leerstelling van de Avestaboeken, vroegere of latere? Wie dit ook denken mogen, de verdedigers van Zoroasters menschelijkheid doen het niet, en zoolang ze hun gevoelen staande houden, moeten ze eene qualificatie die, alleen op het Opperwezen of een Zijner vormen toegepast, zin heeft niet doen voorkomen als de eenvoudigste zaak van de wereld. Wat voorts Çâkya-muni betreft, die heeft een heirleger van titels en epîtheta, en als geboren Prins draagt hij alle titels die eenen Vorst toekomen; als Wijze overtreft hij de Devâs, doch eene qualificatie als „heer en meester der gansche wereld," of „aller schepselen," of

---

[1]) „Lichamelijk," zooals men het woord van den tekst pleegt te vertalen, is onjuist; *açtu* beteekent „existentie," *açtuvant* (gespeld *açtuuant*) „existentie hebbende;" *açtu* is afgeleid van *as* (*ah*) „bestaan, zijn," met suffix *tu*. — Dit is kinderlijk eenvoudig; toch begreep men het niet. Nu vergelijke men eens wat Windischmann van dit eenvoudige woord gemaakt heeft!

iets dergelijks is mij van hem niet bekend. — Eindelijk, zoolang men S. niet bewezen heeft, dat het woord *Zarathustra* (over den superlatief er van later) noodzakelijk overal Zoroaster of priester moet aanduiden, meent hij, dat de door hem aangewezene plaats ter vergelijking waarde heeft, niet alleen om de uitdrukking die T. er uit overgenomen heeft, maar ook om al wat daarop volgt.

Nadat T. gezegd heeft dat met den vijfden en hoogsten heerscher (enkelvoud) [1]) bedoeld wordt de vereeniging van Magiërs, gaat hij voort: „Niets is onwaarschijnlijker dan dat er, zooals Kern wil, de godheid [2]) zelf mee zou bedoeld zijn." Het woord „onwaarschijnlijk" schijnt mij toe niet gelukkig gekozen te wezen. Want zoover we het kunnen nagaan, heeft de groote meerderheid des menschdoms, tot heden toe, aangenomen dat de of een godheid de Opperheer is, de uitdeeler der kronen. Wie lust heeft, mag zulks inconstitutioneel noemen; wat mij betreft, zelfs eene snoode miskenning der heilige volkssouvereiniteit, enz., enz.; men mag het alles noemen, behalve: onwaarschijnlijk. Nu sla men eens op Yaçna 2, 55, waar gezegd wordt: „ik roep aan *Mithrĕm vîçpanãm daqyunãm danhupaitîm*, d. i. „Mithra aller landen Koning." Verder zie men Yaçna 1, 35 de variatie, dat Mithra genoemd wordt *daqyunãm danhupaitis* „Koning der landen," eindelijk vergelijke men de plaatsen door S. in zijne verhandeling aangehaald, en men zal mij toegeven dat Mithra toch wel de opperste Heer is. *Facts are stubborn things.*

Behalve de onwaarschijnlijkheid, dat de Iraniërs de godheid als Opperheer zouden erkend hebben, heeft T. een ander bezwaar, namelijk: „indien men — had willen aanduiden, dat het gezag van God boven dat van den landsheer [3]) stond, men zou zonder twijfel gezegd hebben: Ahuramazda is de vijfde." De reden waarom men zulks niet gedaan heeft, durf *ik* niet met zooveel gewisheid voordragen alsof ze „zonder twijfel" de ware is. Doch men moet eerst uitmaken, of iets wit of zwart is; en eerst nadat men het feit geconstateerd heeft, is het tijd te

---

[1]) Zijne woorden zijn: „Ook beteekent hier (d. i. Yaçna 19, 44) Zarathustra enz." Bl. 9, regel 3 van onderen.

[2]) S. had zich voorzichtiger uitgedrukt, en gezegd: Mithra, d. i. *eene* godheid.

[3]) T. meent toch niet, dat men het goddelijk gezag beneden dat van den landsheer stelde? Of denkt hij dat men maar voor de leus aan hoogere machten geloofde? — Ik denk zulks niet.

onderzoeken, waarom het wit is, of zwart. De feiten zijn: dat bij de Perzen inderdaad de Opperkoning Ahuramazdâ is, dat in de Avesta Mithra het is. Eene grondige oplossing van het vraagstuk vereischt niets meer of minder dan eene volledige uiteenzetting van het mythologisch stelsel der Ariërs [1]. Dat zal wel niemand, die met den omvang van zulk eene taak bekend is, van mij vergen; omgekeerd verlang ik niets van anderen, dan dat ze de volgende verklaring houden voor eene redelijke gissing.

De wijze waarop Ahura-mazdâ en Mithra herhaalde malen in de Avesta naast elkander genoemd worden, toont dat men zich tusschen beiden een innig verband dacht. Zulks neemt niet weg dat bij Ahuramazdâ in den regel het anthropomorphisme, waaraan zich de menschelijke geest nooit geheel onttrekken kan, zich veel minder doet gelden dan bij Mithra. Ahura-mazdâ mag naar de theologie der Avesta genoemd worden God, iets veel hoogers dan een der zichtbare vormen der godheid. Mithra daarentegen, den Zonnegod, stelde men zich in den regel als zulk een vorm voor. Aangezien Ahura-mazdâ het Opperwezen is, zou het niet ongepast wezen hem ook als Opperheer voor te stellen, want Opperwezen is meer dan Opperheer, en het meerdere sluit het mindere in zich. Doch juist omdat het Opperwezen iets onvergelijkelijks is, juist omdat dit in zijn soort eenige wezen, in eene andere verhouding staat tot de wereld, tot het schepselenheir, dan een koning tot zijn land en volk; juist omdat een koning niets meer is dan een handhaver van orde en wet, is het te begrijpen dat Mithra, die de wereldorde handhaaft, die jaren en jaargetijden, dag en nacht regelt, als Hemelkoning optreedt, en dien ten gevolge als souverein der aardsche koningen. Men houde vooral in het oog dat bij die „barbaarsche" oude Ariërs het ideaal van een koning niet was een *roi fainéant*, neen, hij moest de goeden beschermen, doch de boozen vervolgen en straffen. Gestrengheid jegens den misdadiger was voor

---

[1]) De godsdienstige wereldbeschouwing (waarvan de mythologie een tak is) der Indo-Germaansche oudheid vindt men kortelijk en zakelijk uitgedrukt in het bij Plato's werken gevoegde geschrift: *de Anima mundi*, Cap, V: *Θεὸν δὲ τὸν μὲν αἰώνιον νόος ὁρῇ μόνος, τὸν πάντων ἀρχαγὸν καὶ γενέτορα τουτέων· τὸν δὲ γεννατὸν ὄψι ὁρέομες, κόσμον τε τόνδε καὶ μέρεα αὐτῶ ὁκόσα ὠρά νια ἐντί. κτέ.* Uitvoeriger in Yâska's Nirukta, Daiv. Kâ*n*da I, 4 vgg.

hem een onvermijdelijke plicht, een deugd. Ook de Hemelkoning Mithra moest hen die zijn wetten overtraden kastijden „gloeiende van toorn." Is het niet licht verklaarbaar, dat de Bactriërs of de Magiërs onder hen, afkeerig er van waren om God zelven als den wreker voor te stellen? Misschien zou ik dit duidelijker kunnen zeggen, als ik platter uitdrukkingen bezigde, doch om die hier te gebruiken, daarvan heb ik, die ook van Arisch geslachte ben, eenen afkeer. Laat mij er bijvoegen, dat het optreden van Mithra als plaatsvervanger, als rijksbestuurder, om zoo te zeggen, ook daarom niet vreemd is, wijl Ahura-mazdâ (in Mihir Yasht 1) zóó spreekt: „Toen ik Mithra schiep [1]), — heb ik hem even vereerenswaardig, even aanbiddelijk gemaakt, als ik zelf ben, ik de Ahura Mazdâ."

Dat Mithra de Zonnegod is, ontkent T. ook al. S. had er aan herinnerd dat Mithra in engeren zin de Morgenzon (d. i. naam van den Zonnegod bij zijne opkomst) is, doch in het algemeen taalgebruik is het de gewone naam van den Zonnegod in het algemeen. T. houdt dit „voor *zeer onjuist*, en althans *zeer onnauwkeurig*." Daarop antwoord ik: 1°) het hangt niet van des schrijvers willekeur af, Mithra tot den Zonnegod te maken of niet; hij moest zeggen, wie Mithra volgens het geloof der Iraniërs was; 2°) het woord Mithra beteekent in Irân *zon*, van de vroegste ons bekende tijden tot op dezen dag toe; 3°) de Grieken, Romeinen en Indiërs waren met het karakter aan Mithra toegekend, van nabij vertrouwd, daar de Mithradienst bij hen was ingevoerd. Om slechts één uit een tal van plaatsen aan te halen, deel ik hier meê Strabo XV, 3, bl. 325 (Tauchn. ed.): (*πέρσαι*) *τιμῶσι δὲ καὶ Ἥλιον, ὃν καλοῦσι Μίθρην*, en verwijs op Strabo's berichten aangaande den Irânschen eeredienst in 't algemeen, opdat men zich overtuigen kunne dat hij wel onderricht was; 4°) ik verwijs op den lofzang aan Mithra (Mihiryasht) van begin tot einde; voor de merkwaardigheid deze woorden daaruit (Mih Y 13): „Mithra, die, de vroegste [2]) der hemelsche goden, uit het Oosten oprijst over den berg, welke de berg der rossen-zweepende zon is (d. i. heet [3]); hij die eerst, in goud gehuld, de

[1]) De oorspronkelijke uitdrukking beteekent tevens „als eerste aanstelde."
[2]) Het woord beteekent tevens „eerste."
[3]) De Indiërs zeggen gewoonlijk *udayagiri* „de berg van den zonsopgang."

schoone [1]) bergtoppen bereikt, en dan het gansche Ariër-land beschijnt, hij de zegenrijke." — Tegenover eene losse bewering kan ik, vertrouw ik, hiermeê volstaan.

Een weinig verder komt T. op tegen eene gevolgtrekking door S. gemaakt. Daar de gansche redeneering van S. hier niet behoeft herhaald te worden, zij verwezen op de verhandeling zelve. Die gevolgtrekking, opgemaakt uit eene onderlinge vergelijking van drie verschillende plaatsen, is: dat van den Zarathustra in Mihir Y 17 geen sprake is, omdat met *Zarathustra* in de plaats over de heerschers gemeend is Mithra, en onder de zondaars tegen Mithra niet hij zelf kan voorkomen. Die slotsom wordt door T. bestreden, niet met logische gronden, maar met rhetorische, met eene vraag, en welk eene vraag! Men hoore: „Kan een priester of profeet het geval veronderstellen, dat een lid zijner orde Mithra zou kunnen bedriegen, en door hem met den ondergang worden bedreigd." Antwoord: indien die profeet of priester een mensch was, dan spreekt het van zelf, dat hij niet enkel veronderstellen kon, maar met volmaakte zekerheid wist, gelijk elk ander sterveling, dat zonden tegen Mithra bij allerlei „orden" van menschen helaas! maar al te dikwijls zouden voorkomen. — Zulk soort van rhetorica is aan mij niet besteed; ik gruw er van; zoo waarlijk helpe mij Mithra!

De betoogkracht van eene andere plaats, waar Mithra *Zarathustrotĕma* (het behandelde woord *Zarathustra* in den overtreffenden trap; ongeveer: *illustrissimus*) genoemd wordt, tracht T. te ontzenuwen door de volgende aanmerking: „Doch wat bewijst dit? Dat Mithra *Zarathustrotema* wordt genoemd, zonder twijfel. Maar natuurlijk, het verband eischt het, in even figuurlijken zin als hij huisheer, landsheer, enz. heet." — Men zal het wel met mij eens wezen dat de uitdrukking „figuurlijke zin" niets beteekent zoo niet daar tegenover staat „eigenlijke zin." Zoo nu Mithra in figuurlijken zin huisheer, enz. wordt geheeten, wie heet dan zoo in eigenlijken zin? Wel, de aardsche huisheer, de aardsche landsheer, zou T. waarschijnlijk zeggen. Goed. Maar Mithra heet niet alleen landsheer, maar ook „de landsheer der landen," en „de landsheer *aller* landen;" wie heet nu zoo in eigenlijken zin?

---

[1]) Mogelijk is te lezen *çrîro* voor çrîrâo, zoodat het bij het subject hoort, doch dit doet niets ter zake.

Wie? Mogelijk zou T. antwoorden: „de stichter van 't Mazdisch geloof, als collectief toegepast op de vereeniging van Magiërs;" *die* is de koning aller landen, de eerstgestelde en eerstgeschapene aller koningen in *eigenlijken* zin! Als men het maar gelooven wil. Neen, niet in figuurlijken zin geloofden de Ariërs aan de macht van Mithra; niet in figuurlijken zin zonden ze hunne gebeden tot hem op, alles in de hoop op figuurlijke hulp. Neen, zoo er iets figuurlijks in hun geloof was, dan is het alleen dit, dat alle goden in eigenlijken zin één zijn in den Ondoorgrondelijke.

Na de stelling dat Mithra in figuurlijken zin *Zarathustrotĕma* geheeten wordt, volgen bij T. deze gronden: „En dat dit zoo wezen *moet*, dat de vergelijking met andere plaatsen slechts deze verklaring toelaat, blijkt uit Yç 26, 2. 17, 72 en Yt. 13, 21, waar de vijf (*sic*) orden of standen (*sic*) worden opgenoemd, zonder dat daarbij de Zarathustrotema ontbreekt, en in een samenhang, die verbiedt aan Mithra of eenige andere godheid (NB) te denken." — Aangezien „de vijf orden of standen" een louter denkbeeldig iets zijn, want de Avesta kent maar vier standen, kunnen ze bij geen enkele dier drie plaatsen opgenoemd worden. De lezer zal zich herinneren dat reeds vroeger dit feit door T. over het hoofd is gezien: — Komaan, nu de drie plaatsen waaruit volgens T. blijken *moet*, dat Mithra in figuurlijken zin *Zarathustrotĕma* heet. Beginnen we met Yç. 17, 72; opzettelijk geef ik eerst de vertaling van Spiegel, van vs. 69 af.

Das Feuer, den Hausherrn über alle *Häuser*, das von Mazda geschaffene, den Sohn Ahura-Mazdas, den reinen, Herrn des Reinen, preisen wir, sammt allen Feuern [1]) — Die guten Gewässer, die besten, die von Ahura-Mazda geschaffenen, reinen, preisen wir. — Alle Gewässer, die von Mazda geschaffenen, reinen, preisen wir; alle Bäume, die von Mazda geschaffenen, reinen, preisen wir. — Nmânya, Vîçya, Zantuma, Daqyma, Zarathustrotema, alle reinen Yazatas preisen wir, alle Herren des Reinen preisen wir."

Deze vertaling eischt eenige verduidelijking, is niet? De woorden *nmânya* enz. staan in het meervoud als behoorende tot de Yazatas, d. i. „goden;" dit dient opgemerkt te worden, dewijl

[1]) Men kan hieruit merken dat het eerstgenoemde vuur de Haardgod is; bij de Romeinen is het eene vrouwelijke godheid, Vesta.

het uit de vertaling niet zoo duidelijk blijkt. Wijders zijn *nmânya*, enz. adjectieven ; *nmânya*, is in het Latijn *domesticus*. Men kan dit, desverkiezende, omschrijven, mits men het goed doe [1]; doch vertalen is beter. Wie lust heeft, mag bijv. het Fransche *animal domestique* omschrijven, doch vertaald is het: huisdier. Derhalve *nmânyâo yazatâo* is, in het Nederlandsch overgezet: „huisgoden." Het volgende *vîçya* kan in 't Latijn weêrgegeven worden door *paganus*, in 't Nederl. door *dorps-* of *gemeente-*, de *vîçyâo yazatâo* zijn bij gevolg de dorps- of gemeentegoden. Voor *zantuma* schiet mij geen Latijnsch aequivalent te binnen; als *tribunus* adjectivisch gebezigd werd, zou dit kunnen dienen; in het Nederl. is het *stam-*. Het vierde, *daqyuma* beantwoordt aan 't Latijnsche *popularis;* bij ons *lands-* of *rijks*-goden. Nu zijn we op aarde ten einde; zoodat *zarathustrotĕmâo yazatâo*, wat ook de beteekenis van het adjectief op zich zelve zijn mocht, moeten wezen de *dii coelestes*, d. i. de hemelgoden. Waarlijk, uit deze plaats alleen zou men reeds kunnen vermoeden dat het adjectief „allerluisterrijkst," of zoo iets moet beteekenen, en met volkomen zekerheid blijkt er uit dat het adjectief hier niets met hoogepriester te maken heeft, aangezien hoogepriesters in een land wonen, op aarde. De andere plaats, Yç. 26, 1, behelst hetzelfde, behalve dat men in stede der Yazatâs heeft de Fravashis, d. i. Farwers of Geniussen; even zoo op de derde plaats, Yt. 13, 21. In deze drie plaatsen worden volgens T. „de vijf orden of standen opgenoemd, — en in een samenhang, die verbiedt aan Mithra of eenige andere godheid (NB.) te denken." Men ziet dat het eenigste wat van deze geheele bewering staan blijft, is het woord *vijf*, en wel zonder samenhang.

Alwie de verhandeling van S. gelezen heeft, weet dat hij zich verplicht achtte al de plaatsen na te gaan, waar aan het woord *Zarathustrotĕma* de beteekenis „hoogepriester" wordt toegekend door de vertalers. De uitkomst van het onderzoek was,

---

[1]) Wie dergelijke omschrijvingen letterlijk vertalen noemen, weten niet of vergeten, dat het grondwoord in *domesticus* bijv. niet slechts aanduidt „het huis," maar ook „huizen," of „een huis." Als eene omschrijving de zaak niet verduidelijkt, en niet het algemeen begrip vermag uit te drukken, heeft ze geen recht van bestaan. Wat zou men zeggen als men eens deze omschrijving van de uitdrukking „Zeeuwsche boeren" vond: „boeren die tot den Zeeuw behooren?"

dat daar nergens iets van een hoogepriester te vinden is. Die uitkomst moge juist wezen of niet, geen bestrijder heeft het recht, eenvoudig te doen alsof dat betoog of die poging tot betoog niet bestond. T. zwijgt er over, en komt voor den dag met drie plaatsen, waar *Zarathustrotĕma* niet eens volgens hem zelven „hoogepriester" beteekent, maar „den hoogepriester beschermende." De eenigste verontschuldiging welke hij daarvoor kan bijbrengen is, dat hij beide begrippen voor gelijkslachtig houdt, of althans voor zulke die gemakkelijk in elkaar kunnen overgaan. Die veronderstelling kan ik evenmin als vroeger beamen. — „Dat met Zarathustrotema een waardigheid [1]) en met Zarathustra een enkele maal een geestelijke stand of orde wordt bedoeld, is, dunkt mij, door plaatsen als de drie laatstgenoemde, tot zekerheid verheven;" ziedaar eene stelling waarvan ik èn in mijne verhandeling èn hier de onhoudbaarheid heb aangetoond, en tevens dus van de recapitulatie op bl. 14: „Onjuist is het, dat *Zarathustra* in het Zend-avesta ooit een eeretitel van de godheid, met name van Mithra zou zijn; noch in den positieven, noch in den superlatieven trap is het woord dat ooit geweest. maar zoo de vermoedelijke stichter van het Pârzisme er niet meê bedoeld wordt, beteekent het steeds den geestelijken stand en diens hoofd." — Zie het motto uit den *R*g-veda.

Nademaal ik mij geenszins tot taak gesteld heb eene critiek te leveren op T.'s stuk, en alleen heb willen verdedigen, wat mijns inziens ten onrechte gewraakt werd, zal ik uit het vervolg niet meer dan een paar punten aanstippen.

Op bl. 15 „verwondert zich" T. dat S. „zoo geheel van de Gâthâ's gezwegen heeft." De reden daarvoor is, dat ik van de Gâthâ's zeer weinig versta. Met zulke bouwstoffen heb ik niet den moed om een gebouw op te trekken. De lezer oordeele zelf, of de vertalingen door T. van eenige verzen uit die Gâthâ's medegedeeld, van bl. 16-20, kunnen gebezigd worden als bewijsplaatsen. — Op één enkele dier verzen veroorloof ik mij eene aanmerking, niet om de vertaling te critiseeren, maar om het hachelijke van gevolgtrekkingen uit niet genoeg gegevens in 't licht te stellen. Ik bedoel dit vers op bl. 16:

„U, den besten, die altijd met Asha vahista eenswillend zijt, -

[1]) Hiermeê is vermoedelijk „priesterlijke" waardigheid gemeend.

Ahura! bid ik om het beste, ['t geen] gunstig [is] voor den man Frashaostra en voor mij. - Aan wien gij [dit] ook schenken moogt voor den ganschen duur der goede gezindheid."

Hierop teekent T. aan: „Hier komt Zarathustra voor met de twee personen, die de legende later steeds aan hem verbindt, Vîstâçpa, dien zij een koning en Frashaostra, *den man* Frashaostra. — Men leze deze verzen eenvoudig na, en oordeele dan of ze voor Kern's hypotheze pleiten." Men doe het gerust, en oordeele of er niet alle mogelijke hypothesen op gebouwd kunnen worden. Maar „de man Frashaostra" dan? Mij dunkt, wanneer iemand in een Hollandsch boek vond: „U bid ik om het beste voor den man Willem en voor mij," dan zou hij 't zeer vreemd vinden, en òf er om lachen, òf vermoeden dat er wat achter schuilt. Dit is, geloof ik, zeer zacht uitgedrukt. Hoe verbaasd zou T. staan, als hij in den aanhef van het Mahâbhârata hetzelfde woord „man" (*nara*) zag: „Nârâya*n*am namask*r*tya Nara*m* caiva Narottamam devî*m* Sarasvatî*m* caiva enz.," d. i. „Na deemoedige hulde aan Nârâyana en Nara en Narottama en Godin Sarasvatî enz." Toch beteekent *nara* in 't Skr., zoowel als in 't Bactrisch, „man"; maar in den aanhef van 't Indisch heldendicht en ontelbare malen elders beteekent het „de Man", en ook wel „de Held", en bij de Indiërs verstaat men onder „den Man" een van de duizenden vormen van Vish*n*u. Alleen als „de Man" eene conventioneele beteekenis heeft gekregen, is het te verklaren, hoe iemand, Bactriër of Hollander, zich op zulk eene wijze durft uit te drukken als in het Gâthâvers geschiedt.

Voorts meent T.: „Men bidt wel zegeningen af *van* mythische wezens, maar toch niet *voor* hen." Daartegen moet ik deze bedenking opperen, dat ontelbare malen de Indische mythische wezens, de *deva's* zelfs met Indra, den Hemelkoning, aan het hoofd, om zegeningen, bijstand, enz. smeeken bij Brahmâ of Vish*n*u. En niet alleen smeeken, bidden en zingen ze, maar ze vervloeken malkander ook; en het allervreemdste is, zelfs een *R*shi, met name Gotama, durft Indra, den Hemelkoning, vervloeken, en de vloek werd vervuld ook. Dat is vreemd, behalve voor een ieder die weet, en steeds voor oogen houdt, dat alle Deva's, alle goden, alle mythologische wezens, even goed als menschen en dieren, *schepselen* zijn, schepselen Godes.

Dit leidt me, als van zelven, tot bl. 22, waar T. aanhaalt mijne bewering, dat ik „al de gangbare theoriën van godsdienstige

twisten, van eene godsdienstige scheiding tusschen Indische en Irânsche Ariërs houd voor stelsels, die berusten op onbekendheid met of minachting voor de duidelijkste feiten, en op een aaneenschakeling van valsche redeneeringen bovendien." T. acht deze uitspraak „stout"; ik voor mij vind niet, dat ze de verdienste der stoutheid bezit, en het komt mij voor, dat T. niet genoeg gedrukt heeft op de bijvoeging „tusschen Indische en Irânsche Ariërs." Bij zoo 'n scherp uitgedrukt gevoelen, zal S., zulks mocht men wel veronderstellen, zijne woorden overwogen hebben. Laat mij omschrijven welke theoriën bedoeld zijn. Daar zijn er verscheidene, die, hoezeer ze in bijzaken verschillen, in de hoofdzaak hierop neêrkomen: „Een tijdlang leefden beide Arische stammen vreedzaam bij en met elkander, totdat ze op een goeden dag verschil kregen over theologie; en toen zijn ze boos van malkaar weggegaan; aan het hoofd der nieuwe richting stond Zarathustra." Dat blijft er van die stelsels over, als men ze van de rhetorica en geleerdheid ontdoet. — Hiertegen voer ik aan: dat Indië niet in Bactrië ligt, en Bactrië niet in Indië; hetgeen toch meer dan eene losse bewering is; ik noem dat een feit. Verder, Zarathustra, de hervormer of godsdienststichter, leefde aan het hof van koning Vishtâçpa van Bactrië, volgens hen die de menschelijkheid van Z. aannemen. Om godsdienstige twisten te krijgen die de oorzaak zijn dat de twee strijdende partijen uit elkander gaan, is het onvermijdelijk dat ze bij elkander wonen. Dewijl Zoroaster, die aan het hof van Bactrië leefde, de hervormer was, en de Bactriërs na die hervorming in Bactrië zijn blijven wonen, volgt dat het de andere partij is, welke naar Indië is getogen. Nu is de oudste Indische oorkonde de *R*gveda; deze is, blijkens de daarin voorkomende plaatsnamen, natuurbeschrijvingen, vermelde diersoorten, enz. in Indië gedicht. Noch in den *R*gveda, noch elders, vindt men gewag gemaakt van godsdienstige twisten met de Bactriërs. Gesteld nu al eens, dat de leer van den Veda nog zoo verschillend ware van die der Avesta, waaruit ontleent men het recht te beweren, dat het verschil voortspruit uit onderlinge theologische krakeelen, en dat deze de scheiding der twee stammen ten gevolge hadden? En verder, al wie aanneemt dat Zoroaster aan het hof van Bactrië vijandig tegen de oude leer optrad, en tevens dat die oude leer vervat is in den *R*gveda, moet toch ook aannemen dat de Veda-tekst, als zijnde in Indië gedicht, op zijn minst eene

euw ¹) later moet wezen dan die der Avesta, welke de leer van den ervormer behelst. Zoo iets durven de theoristen niet beweren.)an blijft er niets over dan te veronderstellen, dat de tekst zelf der ˛vesta wel is waar jonger is, doch dat de inhoud van den tekst, ooals wij dien kennen, getrouw overeen zou komen met dien uderen. Hoe weet men dat? Wat blijft er dan over van het auteurchap of dictaat van Zoroaster? „Nu ja," zouden de theoristen unnen zeggen, „we willen wel toegeven dat de Avesta door de olgelingen van Zoroaster een eeuw of wat na hem opgesteld is p de grondslagen zijner door overlevering voortgeplante leer." Iaar de Gâthâ's dan? Die zijn in gebonden stijl, en vertoonen ialektische afwijkingen van de overige stukken der Avesta, zooat wij verzekerd kunnen wezen de Gâthâ's in dien vorm te ezitten, als waarin ze opgesteld zijn, met uitzondering natuurlijk an de door slordigheid van afschrijvers ingeslopen fouten. Die ʀâthâ's zijn van de eigen hand of uit den eigen mond van Zooaster! Zulks werd, NB., als eene schitterende ontdekking der vetenschap begroet. Nu zeg ik: de taal der Gâthâ's is *niet* de noeder van het Sanskrit; dat is een *feit*. Toch moest ze het vezen, want Zoroaster, de dichter der Gâthâ's, trad als hervorner op in Bactrië, terwijl de later zich in Indië vestigende Ariërs og met hunne stambroeders samenwoonden. De taal uit den tijd er hervorming *moet* eene taal geweest zijn waaruit het Sanskrit fgeleid is. Aan den anderen kant hebben we gezien, dat de aal van Zoroaster Bactrisch was, waarvan het Sanskrit *niet* is fgeleid. Dit nu is eene ongerijmdheid. — Met grooteren nadruk erhaal ik de stelling van S.: „alle gangbare theoriën enz."

Het is duidelijk dat T.'s eigene theorie buiten het bereik valt an de door S. aangevallen stelsels. T. immers laat in 't midden, f de invoering van den Mazdâdienst verbonden is met „eene godsienstige scheiding tusschen Indische en Irânsche Ariërs", en om

¹) Zoo op een achtermiddag wandelt een heel volk niet over den Hindu-koh f het Soleimangebergte, om zich over den ganschen Panjâb op zijn minst uit breiden. — Ik zeg „de Panjâb," omdat ik voor mijn betoog niet meer behoef, n het de gewone theorie is. Evenwel, opdat men mij niet verdenke van medelichtigheid aan die theorie, moet ik verklaren, dat, naar mijn oordeel, uit verchillende feiten onwedersprekelijk blijkt: dat de Indische Ariërs reeds in het 'edische tijdperk ruim twee honderd uur verder oostwaarts en zuidwaarts aren doorgedrongen, zelfs tot aan gene zijde van den Vindhya. — Wie de ewijzen verlangt, kan ze krijgen.

dit punt was het mij hoofdzakelijk te doen. Tegen T.'s verklaring, dat hij „in het Avesta de onmiskenbaarste sporen vindt van een strijd tusschen twee godsdiensten", ben ik niet voornemens te velde te trekken, te meer omdat eerst in de uitwerking van het thema de omvang der uitdrukking: onmiskenbaarste sporen in de Avesta van een strijd tusschen twee godsdiensten — zou moeten blijken. Immers, nademaal de geheele Avesta als gewijde oorkonde, als bindend, als van één godsdienststichter Zoroaster afkomstig, wordt beschouwd, kunnen er in de Avesta, het voorbrengsel, geen „onmiskenbare sporen van strijd tusschen twee godsdiensten" voorkomen, zonder dat die strijd tusschen twee godsdiensten ook bestaan heeft in het gemoed en het brein van den hervormer, den voortbrenger. Dit ééne slechts zij aangevoerd, niet om T.'s theorie te bestrijden, maar om te doen uitkomen dat de volle kracht der door hem gebezigde uitdrukkingen zich eerst in de uitwerking van het thema kan openbaren. De bewering van T. is op zich zelve niet onbepaald, doch ze behoeft tot aanvulling eene tweede stelling, welke de verhouding van Zoroaster tot de aan hem toegeschreven boeken formuleert.

Eene enkele opmerking veroorloof ik mij nog op eene losse uitdrukking van T.; hij spreekt van „mazdadienst en daevadienst, deze laatste moge nu de indische van den Veda of eene andere enz." Hieruit volgt volstrekt niet, dat naar T.'s meening de Veda *alleen* devadienst kent. Mocht hij echter zulks gelooven, dan diene tot naricht, dat hij met eenige andere Europeesche geleerden grootelijks dwaalt. Van den tijd der *R*gveda-Sanhitâ af tot op dezen dag toe, hebben de rechtzinnige Indiërs naast devadienst Godskennis gehad. Er zijn ontelbare deva's in den *R*gveda, maar er is maar één God. Ik verwijs o. a. op *R*gvedas. X, 121. I, 164. X, 90. X, 89. X, 72; ik verwijs op de Upanishads; voorts op alle uitleggers der gewijde oorkonden, van Yâska's voorgangers af tot Sâya*n*a toe. [1]) Wat ik hier zeg, is niets nieuws; ieder Hindu weet het, en onder de Europeanen zijn er ook wel, wien het niet onbekend was en is; o. a. Colebrooke, de grootste aller Sanskritisten en een buitengewoon omzichtig schrijver. Men

[1]) Als staaltje uit Yâska slechts deze woorden (Daiv. K. 1, 4): „wegens de grootmogendheid der Godheid wordt één Geest op veel wijzen aangeroepen; van éénen Geest zijn de overige godheden onderdeelen."

kan dit vinden in zijne verhandeling: On the Vedas or sacred writings of the Hindus, uitgekomen in den jare 1805. De andere theoriën die nu en dan opgedischt worden als vruchten van Europeesche critiek, beschouw ik als tamelijk onschuldige liefhebberijen, want — de tekst van den *R*gveda blijft, en dewijl men om het feit, dat er maar één God in den Veda en in alle overige rechtzinnige Indische werken is, te leeren kennen, niets meer behoeft dan zijne oogen open te doen, zijn „alle gangbare theoriën die den éénen God der Vedas loochenen” veroordeeld om van zelf uit te sterven. Daarentegen is het niet overbodig die andere „gangbare theoriën van godsdienstige scheiding tusschen Indiërs en Irâniërs” te bestrijden, want om de onhoudbaarheid daarvan in te zien, heeft men iets, schoon niet veel, meer noodig, namelijk een paar syllogismen. — Laat ik hier bijvoegen, dat ik elk stelsel, gebouwd op eene vergelijking van den Mazdadienst met den *Indischen* devadienst, reeds à priori voor mislukt houd, terwijl ik het daarentegen zeer nuttig acht de Mazdaleer met den inheemschen daevadienst (om de uitdrukking van T. te behouden) te vergelijken, verder de Irânsche mythen met de Indische en eindelijk de Mazdaleer met de Indische Brahma-leer. Elke andere methode is naar mijne overtuiging, die zoo niet bescheiden, dan toch zeer vast is, een gevolg van volledige onbekendheid met de Indische theologie, of nog erger.

Ten slotte een woord over de gevolgen, welke uit de verklaring van den Zoroaster-mythe voortvloeien; want, zooals T. te recht opmerkt, „de vraag hangt samen met de waardeering” van het Irânsche geloof.

Stellen we eens dat Zoroaster een mensch was. Daar de Avesta zijne leer bevat, moet de Avesta òf onmiddellijk uit zijn mond zijn opgevangen, òf ze is gemaakt door zijne leerlingen in het eerste geslacht of later. Nu is het zeker dat Zoroasters gesprekken met Ahuramazdâ voor allen die buiten het Pârzisme staan onwaarheden zijn. Heeft Zoroaster zelf die onwaarheden verkondigd, dan zijn het opzettelijke onwaarheden, uitgestrooid om zich een aanhang te verschaffen: hetgeen het werk is van eenen leugenprofeet. Ik voor mij zie geen reden waarom met alle geweld eene leer, zoo doordrongen van de heiligheid van waarheid en goede trouw als de Irânsche, het werk moet wezen van een bedrieger; trouwens in de verste verte denk ik er niet aan om onzen stamgenooten dien smaad aan te doen. Zijn

die onwaarheden eerst in lateren tijd in de wereld gekomen door Zoroasters naneven in de wijsheid, geheel buiten zijn weten dus en ten gevolge van verkeerd begrepene uitdrukkingen, dan treft voorzeker noch hem noch de verkondigers der dwaling zedelijke blaam; doch iets positief eervols is er in zulk eene ontwikkeling ook niet.

Stellen we nu eens dat Zarathustra een mythisch persoon is. Een mythe is, tenzij verkeerd overgeleverd, altoos *waar*, niet in platten zin, maar dichterlijk, en dichterlijke waarheid staat, of stond, bij de Arische volken hooger dan de alledaagsche. Evenmin als in onze dagen de dichter zijne medemenschen wil bedriegen, deed hij het toen. Ook verlieze men niet uit het oog, dat volgens het geloof der Ariërs niet slechts de mensch uit ziel en ligchaam bestaat, maar ook de zon, de maan, de sterren, enz., kortom, zij geloofden aan eene ziel, waar de nieuwere tijden aan eene „kracht'' gelooven. Daar nu een dichterlijk verhaal blijft, terwijl in verloop van tijd de taal verandert; daar niet alleen het verhaal blijft, maar ook eenige uiterlijke vormen, zooals namen en andere uitdrukkingen, die niet meer stroken met den bestaanden toestand der taal, loopen mythen altoos gevaar van vroeger of later te worden misverstaan. Van den bezield gedachten [1]), menschelijk voorgestelden Hesperus ontstond een mensch: hij daalde af van den hemel en viel op aarde. Als iemand met mij overtuigd is, dat de schepper van den Zarathustra-mythe wetens en willens poëtische *waarheid* sprak, dan zou een verwijt alleen het nageslacht kunnen treffen, hetwelk het verband tusschen inhoud en vorm van den mythe niet meer heeft begrepen. Ik voor mij evenwel zie daarin geen reden tot verwijt, evenmin

---

[1]) De theorie, ook door T. omhelsd, dat het menschdom ooit dingen heeft aangebeden of vereerd, zonder tevens die dingen zich als bezield te denken, kan ik niet deelen. Wanneer dus T. (bl. 13) beweert: „Varuna is zelfs in de Veden de hemel niet meer;'' dan moet ik zeggen dat Varu*n*a of Zeus *nooit* de onbezielde hemel alleen zijn geweest. Uiterlijk en innerlijk van een wezen worden, het spreekt van zelf waarlijk, met denzelfden naam aangeduid. Als men zegt: „Willem is bleek,'' dan bedoelt men het gezicht van Willem; zegt men daarentegen „Willem is slecht,'' dan doelt men op zijn innerlijk. Nooit heb ik beweerd dat Hesperus door de Iraniërs als een zielloos ding werd beschouwd. Geen fetischdienaar zelfs buigt zich voor steen of hout, omdat het steen of hout is, maar om den geest, of, gelijk ze in deze eeuw zeggen, de kracht die er in huisvest of geacht wordt te huisvesten.

als ik den schepeling die op een rots verzeild is, zijne onvoorzichtigheid zou willen verwijten.

Kortom, volgens mijne denkbeelden over eerlijkheid en goede trouw, denkbeelden die ik niemand opdring, evenmin als ik mij die door eenig ander laat opdringen, is het gevoelen dat de persoon die in de Avesta als verkondiger der Mazdaleer optreedt een menschelijk, historisch persoon zou wezen, door niets gewettigd en geenszins vereerend voor een godsdienst, dien ik gaarne met Tiele noem: „een der gewichtigste en schoonste der oudheid."

Leiden, Februari 68. H. Kern.

NOG IETS OVER DE LAATSTE HOOFDSTUKKEN VAN PAULUS' BRIEF AAN DE ROMEINEN.

Wie met de door den heer Straatman in de laatste jaren uitgegeven werken heeft kennis gemaakt, zal hem zeker grondige studie en een groote mate van scherpzinnigheid niet kunnen ontzeggen.

Zijn kritische studiën over 1 Cor. XI—XV bewijzen dat hij niet zonder een goede wapenrusting in het strijdperk verschijnt. Men moge bezwaar hebben tegen de stoutheid zijner kritiek, maar zonder vrucht legt men zijne werken niet uit de hand. Jammer dat vooral van zijne beschouwing over 1 Cor. 15 tot nu toe zoo weinig notitie door onze exegeten is genomen.

Maar dit in parenthesi. In het Januari-nommer van dit tijdschrift gaf de heer Straatman eene beschouwing over de laatste hoofdstukken van den brief aan de Romeinen, waartegen ik de vrijheid neem eenige bedenkingen in het midden te brengen.

De schrijver begint met een referaat te geven van de gronden, door Baur tegen de echtheid van Rom. 15 en 16 ingebracht. Elf bladzijden besteedt hij daaraan, (pag. 25— 36). Wij willen nu niet onderzoeken of zulk een uitvoerig verslag noodig was, maar we kunnen onze verwondering niet verzwijgen dat hij zich daarbij bediend heeft van de eerste editie van den „Paulus," in 1845 uitgegeven. Het is toch bekend dat de beroemde Tubingsche godgeleerde op meer dan een punt zijne gevoelens later heeft gewijzigd en niemand zal hem dit tot schande aanrekenen. Waarom geen gebruik gemaakt van de door zijn schoonzoon Zeller in 1866 bezorgde uitgave, die in de voorrede o. a. van het hoofdstuk over den brief aan de Romeinen zegt: „der Verfasser hat es mit Benutzung seiner späteren Abhandlungen

grossentheils neu bearbeitet", terwijl bovendien aan den voet van bladz. 393, Deel I, juist met het oog op de beide laatste hoofdstukken te lezen staat: „das Folgende ist für die gegenwärtige Ausgabe nen bearbeitet".

Had Straatman deze tweede editie gebruikt, dan zou hij bij het meêdeelen van Baur's gronden tegen de echtheid van Rom 15 niet verzuimd hebben te wijzen op dien grond, waarop door hem niet weinig nadruk wordt gelegd: op de verhouding nl., waarin dit hoofdstuk staat tot 2 Cor. 10: 13—18, daar deze verzen volgens Baur het origineel zijn, waarvan de onbekende schrijver van Hoofdstuk 15, vooral in vs. 17 en 20, gebruik heeft gemaakt.

Dan had hij bij de door hem van Baur geciteerde argumenten niet als het zijne behoeven te voegen dat het gevoelen van den Tubinger door een nauwkeurige vergelijking van Rom. 15 met het boek „de Handelingen" nadrukkelijk wordt bevestigd, „daar de Paulus van Rom. 15 telkenmale als twee druppels water op den Paulus der Handelingen gelijkt, zoodat wij van de onloochenbare onechtheid van den laatsten tot die van den eersten besluiten." Immers ook Baur wijst evenzeer op die overeenkomst pag. 398 en 403 [1]).

Zegt Straatman verder dat door Baur niet genoeg opmerkzaam is gemaakt op de doxologie, Rom. 16: 25—27, die in de handschriften òf aan het slot van H. 14 òf van H. 16 voorkomt, dan herinneren wij hem dat dit argument door Baur, pag. 397, alles behalve buiten rekening wordt gelaten, daar hij nog de plaats van Origenes citeert: „Caput hoc (die Doxologie) Marcion, a quo scripturae evangelicae atque apostolicae interpolatae sunt, de hac epistola penitus abstulit, et non solum hoc, sed et ab eo loco, ubi scriptum est: *Omne autem, quod non ex fide est, peccatum est,* usque ad finem cuncta dissecuit."

Maar wij gaan thans over tot hetgeen den hoofdinhoud van Straatman's stuk uitmaakt. Hij zoekt daarin namelijk te bewijzen dat H. 12—14 van den brief aan de Romeinen onecht zijn, in dien zin dat zij niet tot dezen brief kunnen behooren, maar met H. 16 een fragment uitmaken van een voor ons verloren

---

[1]) Toen de heer Straatman die opmerking ter neder schreef, schijnt hij vergeten te hebben dat die in zijn mond allerminst past, daar hij Rom. 15 voor een groot deel voor paulinisch houdt.

brief van Paulus aan de Efezen, terwijl het 15de H. voor een goed deel volgens hem tot onzen brief behoort.

Voordat wij zijne argumenten gaan wegen, moeten wij nog opmerken dat de inleiding, die hij aan zijne beschouwing laat voorafgaan, ons weinig voldoet. Hij zegt wel te voorzien dat dergelijke nieuwigheden, als hij gaat verkondigen, langen tijd met wantrouwen zullen worden bejegend, vooral omdat er vóór hem nog nooit een exegeet of kritisch onderzoeker is opgestaan, die het waagde de authentie dier hoofdstukken in twijfel te trekken [1]). Reeds hoort hij in zijne verbeelding de aanmerkingen, die men zal maken, dat dusdoende de kritiek tot een onzalig scepticisme wordt verlaagd, dat ten laatste zich zelf opheft en doodt. Maar hij wil zijne lezers gerust stellen. Immers al behooren volgens hem H. 12—14 niet tot den brief aan de Romeinen, zij zijn toch paulinisch. En aan het slot van zijn opstel voegt hij er nog bij dat, als zijn resultaat wordt aangenomen, zijne kritiek alsdan aanspraak kan maken op den lof van nu althans niet afgebroken maar opgebouwd te hebben.

Wij vragen: waartoe dit alles? Waartoe die breede uitweiding dat *hij* de eerste is geweest, die met zulk een stout gevoelen voor den dag komt? Waartoe die verontschuldigingen? Mij dunkt, zij zijn in een tijdschrift als dit allerminst op hare plaats, aan welks hoofd mannen staan, die als handhavers eener vrije, onbevooroordeelde kritiek genoegzaam bekend zijn. Bij de kritiek is het immers alleen de vraag of de methode juist is, of de hypothesen, waarvan wordt uitgegaan, op waarschijnlijkheid aanspraak kunnen maken, maar niet tot welke resultaten zij leidt. In een populair geschrift of in een preek kunnen dergelijke excuses haar plaats vinden, maar hier zijn zij geheel misplaatst.

Maar het wordt tijd dat wij thans den heer Straatman de gronden voor zijn gevoelen hooren verdedigen. Die hoofdstukken 12—14, zoo luidt zijn eerste grond, kunnen niet geschreven zijn aan de gemeente te Rome; om zoo te kunnen schrijven, had Paulus zelf haar gesticht of althans langen tijd in haar midden vertoefd moeten hebben. Zulk een paraenetisch gedeelte zou wel op zijne plaats zijn in brieven als die aan de Corinthen of Galaten,

[1]) Reeds jaren geleden werden door Chr. Herm. Weisse H. 9—11, 16: 1—20 voor onecht verklaard. Vgl. Prof. Loman, in het 2[de] stuk van dit Tijdschrift, pag. 248.

maar hier niet. „Wie de moeite neemt", zegt de schrijver, „onze hoofdstukken zorgvuldig te bestuderen, zal erkennen dat hun inhoud grootendeels overeenkomt met het paraenetisch gedeelte van de brieven aan de Korinthiërs en Galaten."

Wij moeten bekennen dat het ons niet gelukt is die overeenkomst op te merken. Van een paraenetisch deel in de brieven aan de Corinthen kan eigenlijk haast geen sprake zijn. In het laatste hoofdstuk toch van den eersten brief spreekt de Apostel van eene inzameling voor de christenen te Jeruzalem, vervolgens van zijn voorgenomen reis naar Corinthe, waar hij eenigen tijd denkt te verblijven, over Timotheus, Apollos en eenige anderen, terwijl hij met groeten eindigt. Alleen in vs. 13 en 14 komen deze vermaningen voor: waakt, staat vast in het geloof, houdt u mannelijk, weest sterk, alles geschiede bij u in liefde.

Ook de 2de brief geeft niet veel meer. In het laatste hoofdstuk, dat aanvangt met eene mededeeling hoe hij, bij zijne komst te Corinthe, denkt te werk te gaan, geeft hij van vs. 5—9 en vs. 11 eenige opmerkingen, maar wij vragen of de overeenkomst tusschen deze en die, welke in de geincrimineerde hoofdstukken van den brief aan de Romeinen te lezen staan, zoo bijzonder groot is.

't Is waar, het practisch deel van den brief aan de Galaten is van ruimer omvang. Toch kan ik niet ziet zien dat die vermaning tot handhaving van de vrijheid, waarmede Christus den mensch heeft vrij gemaakt, die waarschuwing tegen misbruik daarvan, die opwekking tot een wandel naar den geest, welke wij in Hoofdst. 5 lezen, die vermaningen tot allerlei deugden, als zachtmoedigheid, verdraagzaamheid en weldadigheid, die waarschuwing tegen de ijveraars voor de wet, welke ons in Hoofdst. 6 gegeven worden, als twee droppelen water gelijken op die, welke in onze Hoofdstukken voorkomen.

Maar wij gaan verder. Alles, zegt Straatman, wat Rom. 12—14 te lezen staat, duidt op eene gemeente, welker goede eigenschappen en gebreken de Apostel van nabij had leeren kennen. Wij vragen: is dit waar? Kon hij niet H. 12: 4—8 spreken van de christenen die één lichaam uitmaken, waarvan de leden elkander moeten dienen, zonder dat hij nog wist dat er bepaalde verdeeldheid onder de geloovigen heerschte? En die heerlijke vermaningen vs. 9—21, zouden zij misplaatst zijn geweest, ook dan zelfs als hij van de gemeente te Rome niets wist? Moest hij juist zelf

onder de geloovigen een verzet tegen de overheid hebben opgemerkt om de zeven eerste verzen van Hoofdst. 13 te kunnen schrijven?

Maar bovendien: was dan Paulus met den toestand der gemeente te Rome onbekend? Ook de heer Straatman kan dit niet gelooven. Wel zegt hij, p. 40: „de apostel kende de gemeente te Rome niet," maar twee regels verder voegt hij er bij: „Nu is het wel niet onwaarschijnlijk dat hij door tusschenkomst van anderen den toestand te Rome kende," terwijl hij op pag. 49 zelf durft beweren dat hij door Aquilas en Priscilla met de omstandigheden in de hoofdstad der wereld was bekend geworden. Hoe zou hij ook met zulk een hijgend verlangen naar Rome hebben uitgezien, gelijk uit de inleiding op zijn brief blijkt, ware hij niet omtrent den toestand aldaar goed ingelicht? Hij schrijft immers ook H. 1 : 8: „ik dank mijnen God dat uw geloof verkondigd wordt in de geheele wereld."

Nu moet ik bekennen niet in te zien waarom Paulus zulke vermaningen, als in het paraenetisch gedeelte van onzen brief voorkomen, alleen kon richten tot eene gemeente, die hij zelf bezocht had. Spreekt hij niet in andere brieven ook menigmaal naar aanleiding van hetgeen hij van anderen had gehoord? Nemen wij b. v. den eersten brief aan de Corinthen. De vier eerste hoofdstukken zijn gewijd aan de bestrijding der partijschappen, de Corinthiërs worden daarin bestraft over de verdeeldheid, die er in hun midden heerschte. Maar was Paulus, gedurende zijn langdurig verblijf te Corinthe, zelf getuige geweest van die verdeeldheid onder de Christenen? Neen, hij had daarvan later gehoord, gelijk hij zelf zegt (1 : 11) dat hij door leden van het huisgezin van Chloë vernomen had dat er twisten onder hen waren.

Maar het zou in allen gevalle, naar het oordeel van den heer Straatman, de dwaasheid zelve zijn geweest, wanneer Paulus met zulk een reeks van vermaningen, als Rom. 12—14 voorkomen, zijne komst in Rome had voorbereid. Alles zou hij daardoor bedorven hebben; ging hij thans reeds den zedemeester spelen, dan kon hij zeker wezen bij zijn persoonlijke tegenwoordigheid niet den minsten invloed te zullen uitoefenen.

Ik vraag: hoe heeft dan Paulus Rom. 2 kunnen schrijven? De harde bestraffing, de scherpe verwijten, die hij daar tot zijne lezers, de vroegere Joden, richt, moesten dan

wel allerminst geschikt zijn om hem een goede ontvangst te bereiden. Zoo iets, dan moesten woorden als deze hun wel hard in de ooren klinken: „daarom zijt gij niet te verontschuldigen, o mensch, wie gij zijt die oordeelt. Want terwijl gij een ander oordeelt, veroordeelt gij u zelven; want gij, die oordeelt, doet hetzelfde. Doch meent gij dit, o mensch, dat gij het oordeel Gods zult ontvlieden? Naar uwe hardheid en uw onbekeerlijk hart hoopt gij voor u zelven toorn op, ten dage des toorns en der openbaring van het rechtvaardig oordeel Gods. Gij dan, die een ander leert, leert gij u zelven niet? Die predikt dat men niet stelen zal, steelt gij? Die zegt dat men geen overspel zal doen, doet gij overspel? Die van de afgoden gruwt, pleegt gij tempelroof? Die roemt in de wet, onteert gij God door de overtreding der wet?" (vs. 1, 3, 5, 21—23).

Laten wij evenwel ook dit hoofdstuk buiten rekening, dan zou nog het argument van Straatman voor ons weinig gewicht in de schaal leggen. Hij heeft een geheel andere beschouwing van een Apostel in het algemeen en van Paulus in 't bijzonder dan wij.

„Wie, zegt hij, (pag. 42) het vermanen, te pas of te onpas, voor een onmiskenbaar kenmerk van den Apostel houden; allen voor wie het een Apostel zijn gelijk staat met het verheven zijn boven alle wetten van wijsheid, bedachtzaamheid en voorzichtig overleg; zij, die zich geen Apostel zonder de smaadheid Christi [1]) kunnen denken, als gevolg van de plompe en onbescheiden houding, welke in hun schatting den kruisgezant verheerlijkt; zij, die daarom het te rade gaan met wereld- en menschenkennis voor eene verloochening van Christus verklaren, waartoe geen waarachtig christen en allerminst een Apostel zich mag verlagen, zij alleen kunnen de kracht mijner redenering niet verstaan.

Nu geloof ik niet dat er één verstandig mensch is, die zich zulk eene voorstelling van een Apostel maakt.

Het valt gemakkelijk op de tegenpartij de overwinning te behalen, nadat men eerst van haar gevoelen eene carricatuur heeft

---

[1]) De heer Straatman schijnt een bijzondere voorliefde te hebben, waar hij ironisch spreekt, voor dien genitivus Christi. Zoo zegt hij ook in zijne Afscheidsrede, pag. 18: „de prediker, die als een sieraad van de kerke Christi lof ontvangen wil bij allen, moet vooral door geest en krachten niet te hoog boven zijne gemeente staan."

gemaakt. Maar zich een Paulus voor te stellen, gelijk Str. doet, als iemand die altoos naar de inspraken van beleid en voorzichtigheid luisterde, dat kan ik niet. De studie der Paulinische brieven heeft mij een ander beeld van hem gegeven. Een diplomatisch karakter, dat eerst alles wikt en weegt voordat het tot handelen overgaat, was hem allerminst eigen. Dan ware hij ook voor zijne missie als Heiden-apostel totaal ongeschikt geweest. Dan zou hij niet met zulk eene overhaasting zijn te werk gegaan, wat zeer goed te verklaren is bij iemand, die de parousie van Christus als aanstaande beschouwde en meende dat nog eerst de volheid der Heidenen moest ingaan opdat daardoor de Jood tot jaloerschheid mocht worden gebracht. Dan zou hij niet meer dan eens een raad, vroeger door hem gegeven, later geretracteerd hebben, gelijk ons b. v. blijkt uit eene vergelijking van 1 Cor. 5 met 2 Cor. 2: immers op de laatste plaats gaf hij een geheel anderen raad omtrent den man, die met zijne stiefmoeder in ongeoorloofde gemeenschap leefde dan op de eerste, zeker omdat hij had ingezien een geheel verkeerden raad te hebben gegeven.

Maar wij gaan thans over tot den tweeden grond, dien Str. voor zijn gevoelen mededeelt.

Het onderzoek naar de samenstelling van de gemeente te Rome brengt onzen schrijver tot zijn tweede bedenking. Volgens hem is nl. Rom. 1—11 uitsluitend geschreven voor Judaïsten, terwijl daarentegen Hoofdst. 12—14 gericht zijn tot Christenen uit de Heidenen, die reeds lang op Paulinisch standpunt stonden en die hier worden opgewekt om een kleine minderheid van Judaïsten met hunne zwakheden aan te nemen. Welnu, zegt de heer Str., is het denkbaar dat de Apostel, na een vertoog van 11 hoofdstukken, uitsluitend voor Judaïsten berekend, plotseling met H. 12 zou hebben vergeten aan wie hij schreef?

Wij hebben tegen deze door den schrijver ontwikkelde stellingen drie bezwaren: 1°. blijkt het onzes inziens niet uit de 11 eerste hoofdstukken dat de gemeente te Rome *alleen* uit Christenen uit de Joden zou moeten hebben bestaan; 2°. is het onjuist alle Joodschchristenen op ééne lijn te stellen, alsof Joodsch-Christendom en Ebionitisme woorden van éénerlei beteekenis waren; 3°. wordt ten onrechte beweerd dat de vermaningen, in H. 12—14 voorkomende, uitsluitend tot Heiden-christenenen gericht zouden wezen. Bij die drie punten dienen wij een oogenblik stil te staan.

1°. Het is de groote verdienste van Baur dat hij van den

brief aan de Romeinen een historische verklaring heeft gegeven. Wel waren hem op dien weg sommigen voorgegaan, reeds Pseudo-Ambrosius deed eene, hoewel zeer gebrekkige, poging om den brief, in verband met de lezers, waarvoor hij bestemd was, te verklaren, die ook door enkele anderen, in vroeger en later tijd, gevolgd werd; maar over 't algemeen beschouwden oudere en nieuwere Commentatoren onzen brief als een dogmatisch geschrift, waarin de apostel zijn Evangelie heeft blootgelegd. Die brief had dus even goed aan een andere gemeente kunnen geschreven zijn, welker toestanden van die te Rome geheel verschilden.

De groote Tubinger Theoloog bewandelde een anderen weg. Hij zocht uit den brief zelven op te maken met welk doel hij geschreven en voor welken kring van lezers hij bestemd was. Zijn resultaat was het volgende: voor de Christenen uit de Joden, voor wie deze brief in de eerste plaats bestemd was, moesten de hinderpalen worden weggenomen, die er bij hen tegen zijne werkzaamheid als Heiden-apostel bestonden. Bij hen moest de vraag opkomen of het wel geoorloofd was den Heidenen het Evangelie te verkondigen, terwijl Israël zich daarvan afkeerig betoonde. Was dan niet Israël het uitverkoren volk? Waren Gods beloften, aan zijn volk gedaan, ijdel? Die vraag zocht de Apostel voor hen op te lossen door te betoogen dat door de verstoktheid van Israël het heil tot de Heidenen was gekomen opdat daardoor, als eens de volheid der Heidenen was ingegaan, Israël tot jaloerschheid zou worden gebracht.

Is dit de hoofdstrekking van Cap. 9—11, bevatten deze als 't ware de kern van den brief, in de voorafgaande hoofdstukken wordt betoogd hoe de zedelijke toestand bij Heiden en Jood even treurig was, hoe de laatste te vergeefs voor God de gerechtigheid had gezocht door de werken der wet, terwijl de ware gerechtigdheid alleen te verkrijgen is door het geloof in Christus, en wel voor allen, daar God niet slechts een God der Joden maar ook der Heidenen is.

De laatste poging, door Theodoor Schott in zijn werk, getiteld: *der Römerbrief seinem Endzweck und Gedankengang nach ausgelegt, Erlangen,* 1858, beproefd, om tegen Baur te bewijzen dat de lezers, voor wie deze brief bestemd was, alleen Heidenchristenen waren, is naar ons oordeel mislukt. De geheele inhoud van den brief bewijst het tegendeel, ook de concessies, die hij

hier den Joden doet, van welke sommige misschien op het standpunt van Paulus zelfs niet eens te verdedigen zijn, zouden voor hen, die vroeger Heidenen waren, geheel misplaatst zijn geweest.

Wij denken slechts aan Rom. 1 : 16: „het Evangelie is eene kracht Gods tot zaligheid, voor een iegelijk, die gelooft, *eerst* den Jood en den Griek", of ook Rom. 3 : 1, 2: „wat is dan het voorrecht van den Jood of welk is het nut der besnijdenis? Groot n elk opzicht. Vooreerst namelijk dat hun de woorden Gods zijn toevertrouwd." (Vgl. daarmede Gal. 5 : 6.) En, om niet meer te noemen, hoevele zijn de voorrechten, die hij van de Israelieten opnoemt, als hij H. 9 : 4, 5 van hen zegt: „hunner is het zoonschap en de heerlijkheid en de verbonden en de wetgeving en de dienst van God en de beloften, van wie de vaderen zijn en uit wie de Christus is, wat het vleesch betreft."

Maar moeten wij daarom met den heer Straatman aannemen dat de lezerkring, voor wie deze brief bestemd was, alleen uit Joodsch-christenen bestond? Wel zegt hij, pag. 42, dat Baur, door een onjuiste verklaring te geven van Rom. 11 : 13–35 er toe gekomen is om aan te nemen, dat ook Christenen uit de Heidenen daartoe behoorden, maar hij geeft zich niet de moeite om een enkel woord tot bewijs zijner stelling aan te voeren.

Mij dunkt, dat woord, rechtstreeks tot hen gericht: „ik zeg tot u, heidenen," die opwekking dat zij, die een wilde olijfboom waren maar op de takken ingeënt waren, niet moesten roemen tegen de takken, die waren afgebroken, dat zij zich niet moesten verhoovaardigen, daar anders God, die de natuurlijke takken niet gespaard had, ook hen niet zou sparen — dat alles bewijst genoegzaam dat ook Heidenchristenen, hoewel verreweg het minderdeel uitmakende, tot de gemeente behoorden, aan wie Paulus zijn brief zond.

2°. Was het Joodsch-Christendom in het algemeen die richting, welke het Christendom beschouwde als in overeenstemming met de wet en daarom van allen gehoorzaamheid aan die wet vorderde, wij zouden evenwel onjuist oordeelen, als wij alle Joodsch-christenen, gelijk men zegt, over één kam gingen scheeren. Ook onder hen zijn onderscheidene soorten van conservatieven te onderscheiden. Zoo was het later, toen zich verschillende secten van Nazareërs, van Ebionieten, van Esseensche christenen onder hen vertoonden, zoo was het ook reeds in den apostolischen tijd, toen de Farizeesche Joodsch-Christenen de

grootste vijanden van Paulus waren. Of blijkt dit niet als wij de brieven van Paulus vergelijken, waarin hij tegen Joodsch-christelijke tegenstanders optreedt? In den brief aan de Galaten zijn het de mannen der besnijdenis, tegen wie de Apostel zich met hand en tand verzet, zij, die meenden dat niemand zonder dat teeken den naam van Christen mocht dragen. Maar anders was het te Corinthe. Niet omdat hij geen voorstander was der besnijdenis, zochten hem zijne tegenstanders aldaar verdacht te maken, maar omdat hij naar hun oordeel zich ten onrechte den naam van een Apostel had toegeëigend, hij, die niet, gelijk de eerste Apostelen, met Jezus zelven had omgegaan en door hem tot Apostel was aangesteld. Voor de Joodsch-christenen te Rome eindelijk achtte hij het niet noodig om zijn Apostolaat te verdedigen, maar wel het universalisme van het Christendom, opdat zij aan zijne prediking van het Evangelie voor de Heidenen geen aanstoot zouden nemen. Houden wij dat in het oog, dan stemmen wij met den heer Str. niet in dat H. 12–14 alleen tot Heiden-christenen zouden zijn gericht.

3°. Wat vooreerst H. 12 en 13 betreft, wij zien niet in dat de vermaningen, die zoo algemeen mogelijk zijn, welke wij in het eerstgenoemd hoofdstuk vinden, iets omtrent den lezerkring zouden beslissen, waarom ze niet even goed voor Joodsch- als voor Heiden-christenen zouden passen. En hetzelfde geldt omtrent H. 13 : 8 tot het einde, terwijl wij op vs. 1–7 straks terugkomen.

Maar hoofdstuk 14 dan? Zijn het niet uitsluitend Heiden-christenen, die hier met het προσλαμβάνεσθε worden aangesproken? Wij meenen die vraag, met het oog op het straks gezegde, ontkennend te moeten beantwoorden.

Het spreekt van zelf dat die zwakken, waarvan hier gesproken wordt, die zich door het gebruik van vleesch en wijn aan onreinheid meenden schuldig te maken, onder de Joodsch-christenen moeten gezocht worden. Maar daaruit volgt niet dat *alle* Joodsch-christenen zich alleen met moeskruiden voedden, meenende door het gebruik van vleesch verontreinigd te zullen worden. Neen, dat waren alleen de voormalige Esseërs, die waarschijnlijk bij de vervolging der Joden onder Pompejus als krijgsgevangenen naar Rome waren gevoerd en daar het Christendom hadden aangenomen.

Er bestaat dus geen reden om te meenen dat Paulus zich in dit hoofdstuk uitsluitend tot Heiden-christenen zou hebben gericht, hij spreekt ook tot diegenen onder de Joodsch-christenen,

die niet op Esseensch standpunt stonden. Hen allen raadt hij aan om met de vooroordeelen dier zwakken geduld te hebben; zij behoorden niet tot de drijvers, die ook anderen met geweld tot zich wilden overhalen, daarom wil hij ze met zachtheid behandeld hebben. Ieder moest slechts in zijn eigen gemoed ten volle verzekerd zijn; alles, zoo besluit hij, wat niet uit geloof is, uit innerlijke overtuiging voortkomt, is zonde.

Zoo hebben wij dan gezien dat ook de tweede grond, door Straatman tegen de onechtheid van Rom. 12-17 ingebracht, ons niet heeft kunnen overtuigen. Maar hij vindt nog in die hoofdstukken het een en ander, wat hij meent dat voor zijn gevoelen pleit. Laat ons zien wat daarvan aan is.

Dat kalme *παρακαλῶ οὖν* bij het begin van H. 12 klinkt hem na de schoone ontboezeming van H. 11 vreemd in de ooren [1]). Ik zie niet in dat die opwekking aan de Romeinen, om hunne lichamen te stellen tot eene Gode welbehagelijke offerande, zoo bijzonder kalm is. En, al moge dan ook, gelijk sommige exegeten het uitdrukken, „die Verbindung lax" zijn, datzelfde verschijnsel merken wij b. v. op, 1 Thess. 4 : 1, waar de Apostel na den verheven wensch aan het slot van H. 3, vervolgt: *λοιπὸν οὖν, ἀδελφοί, ἐρωτῶμεν ὑμᾶς* etc. Evenzoo Efes. 4, al gaat dan ook deze brief ten onrechte op den naam van Paulus door; na de verheven ontboezeming, die met eene doxologie besluit, vs. 14-21 van H. 3, begint de schrijver het volgend hoofdstuk met zijn *παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς ἐγώ* etc.

Wat betreft de uitdrukkingen, bij den aanvang van H. 12, *θυσία ζῶσα* en *λογικὴ λατρεία*, die volgens onzen schrijver duidelijk op den vroegeren Heidenschen afgodendienst zouden wijzen, ik begrijp volstrekt niet waarom ze niet even goed eene tegenstelling zouden kunnen bevatten tegen den Joodschen cultus met zijne doode ceremoniën. Het ware beter zich van zulke schijnbaar spitsvondige aanmerkingen te onthouden.

Maar van meer belang schijnt zijne opmerking tegen de zeven eerste verzen van H. 13; die opwekking tot onderwerping aan de overheid kan volgens hem niet slaan op Rome, waar op de Joden bij het minste verzet het „Roma expellere" werd toegepast; ook de *τέλη* en *φόροι*, waarvan hier gesproken wordt, wijzen volgens

[1]) Wij vragen hoe Straatman dan wel in ooren klinkt het *λέγω Ι. Χ. διάκονον γεγενῆσθαι περιτομῆς*, H. 15 : 8, dat volgens hem er onmiddellijk op moet volgen.

Straatman op een bloeiende handelsstad, waar zulke drukkende belastingen licht tot een oproer aanleiding konden geven.

Is het waar dat die vermaning tot gehoorzaamheid aan de overheid, als een van God ingestelde macht, voor voormalige Joden overbodig mocht heeten? Maar zij moesten immers al hunne theocratische beginselen afleggen om zich aan een heidenschen monarch te kunnen onderwerpen. Waarom waren de tollenaars in het Joodsche land, ten tijde van Jezus, aan de verachting der Farizeeën prijs gegeven? Was het niet daarom vooral, omdat zij als handlangers werden beschouwd van die verachte Romeinen?

Al geven wij toe dat zulk eene vermaning even goed op hare plaats zou zijn geweest, indien zij gericht ware tot elders wonende Joodsch-christenen, toch zeker niet minder te Rome, toen daar Nero zijn schepter zwaaide, waar men zelf met eigen oogen de wreedheid van den tyran van nabij aanschouwde en dus nog in zijn afkeer tegen een heidensche overheid moest worden versterkt. Ook is het bekend, dat te Rome een bloeiende Joodsche colonie woonde, die zich onder de eerste Imperatoren steeds meer aan gene zijde van den Tiber had uitgebreid en uit wier boezem de eerste Christenen waren voortgekomen. Was het zoo vreemd dat ook tot hen de vermaning gericht werd om de hun opgelegde schatting te betalen?

Ook de vraag wat wel Paulus bewogen moge hebben om dezen brief te schrijven, wordt door onzen schrijver beantwoord.

Hij heeft de verschillende Commentatoren opgeslagen, maar te vergeefs naar een bevredigend antwoord gezocht. Het heeft mij verwonderd onder hen, die door Straatman in den loop van zijn werk geciteerd worden, nergens den naam te vinden van Dr. Wilhelm Mangold, die in 1866 zijn in menig opzicht voortreffelijk werk „Der Römerbrief und die Anfänge der Römischen Gemeinde" in het licht gaf. Ik kan niet denken dat dit boek aan de aandacht van een man, die zooveel studie van onzen brief gemaakt heeft, ontgaan is.

Op de gestelde vraag vindt Straatman het antwoord in het bekende edict van Claudius, waarvan Suetonius in zijn „Vita Claudii", Cap. 25, aldus spreekt: „Judaeos, impulsore Chresto, assidue tumultuantes, Roma expulit." Uit die woorden leidt hij af dat er tusschen de Joden een zekere verdeeldheid moet zijn ontstaan, en wel door het Evangelie, dat tusschen hen, die het aannamen en diegenen, die er zich van afwendden, eene schei-

ding had tot stand gebracht. Daarom kwam de keizer tusschen beide en verbande beide partijen uit de stad. Welnu, die verwijdering, door het Evangelie tusschen geloovige en ongeloovige volksgenooten teweeg gebracht, was juist voor Paulus een gunstige gelegenheid voor zijne Evangelieprediking, die hij door het schrijven van zijn brief wilde voorbereiden. Zoo kon hij hopen de Joodsch-christenen voor zijn Evangelie te winnen. Zoo laat zich zijn schrijven verklaren. „Men leze en bestudeere," zegt hij, „uit dat oogpunt den ganschen brief en vrage zich af of hij niet op elke bladzijde openbaart geschreven te zijn voor Joodsch-christenen, die door hun eigen volk uitgestooten, en met het Paulinisch Evangelie onbekend, in de droevigste onzekerheid verkeerden?"

Met die verklaring van de genoemde plaats bij Suetonius kan ik mij zeer goed vereenigen. Ook Baur geeft dezelfde explicatie en Mangold t. a. p. bl. 39 zegt er van: „Sueton's bekannte Notiz über die von Claudius verfügte Vertreibung der Juden lässt sich kaum anders deuten als dass tief gehende und dauernde Zerwürfnisse, welche die Predigt von Christo in der römischen Synagoge hervorgebracht, die kaiserliche Regierung bewogen haben, die Judenschaft aus der Stadt zu verweisen." En tot staving van zijn gevoelen, dat die Chrestus niet, gelijk sommigen gemeend hebben, een heidensche oproermaker kan zijn geweest, citeert hij eene plaats uit Tertullianus (Apolog. Cap. 3), waaruit blijkt dat de Heidenen ook van *Chrestiani* spraken: „sed et cum perperam *Chrestianus* pronuntiatur a vobis, (nam nec nominis certa est notitia penes vos) de suavitate vel benignitate compositum est."

Wij geven het Straatman volkomen toe dat die verdeeldheid tusschen Joden en Joodsch-christenen te Rome voor Paulus een goede gelegenheid aanbood om op de laatsten gunstig te werken, hoewel men nog zou kunnen vragen of in die jaren, die er tusschen het edict van Claudius en het schrijven van onzen brief verliepen, die toestand niet veranderd was. Maar in allen gevalle blijkt hieruit niet dat tot de Christelijke gemeente te Rome geen vroegere Heidenen hebben behoord, waarvan ons het tegendeel uit den brief zelven is gebleken.

Wat hij met zijn schrijven beoogt en thans met zijne komst te Rome, die hij hoopt dat spoedig aanstaande zal zijn, dat zegt hij zelf in zijne inleiding. Hij wil den broeders in de hoofdstad eenig *Χάρισμα πνευματικόν* geven, ten einde hen te versterken

en opdat zij te samen door hun onderling geloof mochten vertroost worden (1 : 11, 12); te Rome wil hij het Evangelie verkondigen om ook daar, even als onder de overige volken, eenige vruchten in te oogsten, daar hij zich zoowel van Grieken als van barbaren, van wijzen en onverstandigen een schuldenaar rekent (1 : 13-15). Zij, die het 15de Hoofdst. voor echt aannemen, wat wij evenwel niet kunnen doen, zouden hier nog bij kunnen voegen, vs. 20, 22-27, 28, waar de Apostel zegt, dat hij, na zijn arbeid in het Oosten voleindigd te hebben, thans het Westen wil gaan bezoeken, waarheen hij zijn weg wenscht te nemen over Rome, om eerst daar eenigen tijd te vertoeven.

Hoe hij door zijn brief de hinderpalen zocht weg te nemen, die er voor de Joodsch-christenen tegen zijne Evangelieprediking konden bestaan, hebben wij boven gezien. Dat Paulus den akker te Rome bereid heeft gevonden voor de ontvangst van zijn evangelie, daarvan noemt Straatman eenige bewijzen op. Wij bepalen ons slechts bij het eerste. Hand. 28 : 15 levert hem daarvoor een onschatbaar getuigenis. Het boek der Handelingen heeft voor hem anders weinig of geen historische waarde, en zeker het slot (vs. 17 vv.) is zoo onhistorisch mogelijk en geheel met den brief aan de Romeinen in strijd. Of hoe? Volgens H. 28 : 17 verv., roept Paulus bij zijne komst te Rome de voornaamste Joden bijeen. Maar hij is hun volkomen onbekend, zij hebben niets van hem vernomen, van de Christensecte is hun alleen bekend dat zij overal wordt tegengesproken. Uit de wet van Mozes en de profeten poogt hij hun te bewegen tot het geloof in Jezus en het gevolg is dat sommigen gelooven, anderen niet. Is dit waarschijnlijk, is dit mogelijk, vragen wij. Van de Christenen te Rome, wier geloof volgens Paulus (Rom. 1 : 8) verkondigd wordt in de gansche wereld, zullen de Joden aldaar niets anders weten dan dat zij eene secte vormen, die overal tegenspraak ondervindt. De voornaamste Joden zullen van hunne vroegere geloofsgenooten, die later Christenen waren geworden, niets omtrent den Christus, in wien zij geloofden, vernomen hebben. Omtrent de verdeeldheid, die althans nog weinige jaren geleden tusschen Joden en Joodsch-christenen bestond, zullen zij geheel onkundig zijn gebleven. Van den een paar jaren geleden door den Apostel geschreven brief zal hun niets ter ooren gekomen zijn. Geloove, wie het kan!

Maar misschien zal Straatman ons vragen of wij dan niet

weten dat vs. 15, even als H. 16 : 11—18, 20 : 4—15, 21: 1—17, 27: 1—28: 17, tot het reisverhaal behoort, tot de „Wirquelle", gelijk de Duitschers het eigenaardig uitdrukken, waarin wij het bericht van een ooggetuige voor ons hebben. Al weten wij dat zeer goed, toch moeten wij bekennen niet in te zien hoe dat 15de vers, waarin gezegd wordt dat de broeders, van Paulus' zaken gehoord hebbende, hem te gemoet kwamen bij het Forum Appii en de drie tabernen, zulk een onschatbaar getuigenis zou bevatten van den goeden indruk, dien de brief gemaakt had.

Wel gelooven wij dat Paulus' prediking te Rome niet zonder vrucht is geweest. Daarvan is ons b. v. Tacitus een bewijs, als hij schrijft: (Ann. L. XV. C. 44) „Abolendo rumori Nero subdidit reos et quaesitissimis poenis affecit, quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat. Repressaque in praesens exitiabilis superstitia rursus erumpebat, non modo per Judaeam, originem eius mali, sed per urbem etiam, quo cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt celebranturque."

En als wij den brief aan de Philippensen voor een Paulinisch geschrift mogen houden, dan blijkt daaruit dat velen van de keizerlijke lijfwacht van des Apostels prediking en van zijn persoon een goeden indruk hadden ontvangen en dat Christenen, ziende hoe zijne banden de zaak van het Evangelie bevorderden, daardoor werden opgewekt om onbevreesd die blijde boodschap aan anderen te verkondigen (Vgl. H. 1: 12—14). Met die sommigen, van wie in vs. 15 gezegd wordt dat zij Christus uit nijd en twistgierigheid prediken, worden zeker de Joodsch-christelijke leeraars te Rome bedoeld, die den Apostel vijandig waren.

Ons rest nog een woord te zeggen van Straatman's gevoelen over Rom. 15. Hij kan zich niet vereenigen met het oordeel van Baur, die, gelijk bekend is, onzen brief met H. 14 laat eindigen.

Van vs. 14 in H. 15 meent Straatman nog een goed gebruik te kunnen maken om zijn gevoelen omtrent H. 12—14 te bevestigen. Immers daar zegt de Apostel dat hij overtuigd is van der Romeinen goedheid, dat zij vervuld zijn met alle kennis, machtig ook om elkander te vermanen. Maar hoe kon iemand, vraagt onze schrijver, zoo dwaas zijn zulk een getuigenis af te leggen, als hij waarlijk drie hoofdstukken vol met vermaningen had geschreven?

Wij antwoorden alleen: bij den aanvang van den 1sten brief

aan de Corinthen (vs. 5) zegt Paulus tot zijne lezers dat zij in Christus in alles rijk zijn geworden, ἐν παντὶ λόγῳ καὶ πάσῃ γνώσει terwijl hij in II. 3 betuigt dat hij hen met melk gevoed heeft omdat zij nog geen vaste spijze kunnen verdragen en, voegt hij er bij, gij kunt dit ook thans nog niet.

En zij waren rijk ἐν πάσῃ γνώσει? Paulus was dus wel meer gewoon wat hyperbolisch te schrijven.

Volgens Straatman blijven dan van H. 15 over, als behoorende tot den brief aan de Romeinen: vs. 8-16, vs. 20 kan des noods blijven staan, hij ziet er zooveel kwaad niet in, hoe hij over vs. 21 en 22 denkt, blijkt niet, verder vs. 23, 24a, 25—29 (met verandering van Σπανίαν in 'Ιταλίαν) en misschien vs. 33, wat evenwel twijfelachtig is, daar hierover het stilzwijgen wordt bewaard.

Waar de zes eerste verzen van dit hoofdstuk thuis behooren, is niet recht duidelijk. Op bl. 56 heet het: „zeer gemakkelijk sluit zich Rom. 16: 1 aan 15: 6 aan. Slechts ben ik zoo vrij aan te stippen dat Rom. 15 (lees 15: 4) hoogst waarschijnlijk van later datum is." Daarentegen lezen wij pag. 57: „Rom 12—14 zijn met Rom. 16 een stuk van den brief van Paulus aan de Efezen."

Uit de eerste plaats zou men dus opmaken dat Rom. 15: 1—3, 5, 6 wel, uit de tweede plaats dat zij niet tot den verloren brief aan de Efezen behooren. Vs. 7 zal door een afschrijver zijn ingevoegd, die het later gevonden fragment, dat met vs. 8 aanvangt, zoo goed mogelijk met het voorafgaande zocht te verbinden.

Ook hier kunnen wij ons met des schrijvers gevoelen niet vereenigen. De bezwaren, tegen de echtheid van Cap. 15 ingebracht, vooral tegen vs. 7, 8, 9, 15, 16, 18—21, 23, 24, 28, wegen ons te zwaar. Ook al geven wij toe dat tegen enkele verzen van dit hoofdstuk geene bedenkingen zijn te maken, zij hangen te nauw met de andere samen dan dat wij ze zouden kunnen behouden.

Ter loops merken wij nog op dat het ons ten hoogste verbaasd heeft dat Str. (pag. 54) den brief aan de Galaten als uit Rome geschreven beschouwt. Maar het is hier natuurlijk de plaats niet bij dat gevoelen stil te staan.

Wij zetten thans punctum, in het vertrouwen dat de schrijver, die zelf erkent dat zijn onderzoek vele leemten heeft, ons onze bedenkingen ten goede zal houden.

Januari 1868. M. A. N. ROVERS.

DE KATECHETISCHE METHODE VAN Dr. F. RAUWENHOFF, UIT ZIJN NAGELATEN AANTEEKENINGEN TOEGELICHT.

Men verwacht in ons Tijdschrift geen Nekrologiën, ook niet van Medearbeiders en vrienden, zoo hoog door ons gewaardeerd, als de man wiens naam boven dit opstel geschreven staat. Dat is dan ook het doel niet van de weinige woorden ter herinnering, waarmede ik deze mededeelingen open. Maar het was mij niet mogelijk van zijne katechetische methode te spreken, zonder tevens te gedenken aan den katecheet, wiens beminnelijk karakter en edel hart waarschijnlijk nog oneindig meer hebben bijgedragen om zijn onderwijs zoo vruchtbaar te maken, dan zelfs de helderheid van zijn betoog en het geleidelijke van den weg dien hij volgde.

Rauwenhoff heeft weinig geschreven, en moeilijk was hij tot schrijven te bewegen. Liefst en bijna uitsluitend bewoog hij zich op praktisch gebied. Niet omdat hij in de wetenschap geen belang stelde. Integendeel, hij waardeerde haar hoog, beoefende haar gestadig en bezat, wat meer is, dien wetenschappelijken zin, die door geen dogma's, orthodoxe of liberale, en door geen oppervlakkige redeneeringen bevredigd wordt, maar niet rust voordat alles zooveel mogelijk onderzocht is. Ook wilde hij steeds zelf onderzoeken. Bij een plan, dat wij gemeenschappelijk wenschten uit te voeren, en waarover ik straks meer bijzonder moet spreken, was hem het — zal ik zeggen dogmatische of filozofische? — laat mij zeggen het anthropologische gedeelte toegewezen. Mij was de behandeling der godsdienstgeschiedenis te beurt gevallen. Toch was hij niet tevreden voordat hij ook op dit laatste gebied zelf eenigszins te huis was, en nam hij niet slechts met belang-

stelling kennis van hetgeen ik al zoo had verzameld, maar las hijzelf een paar hoofdwerken over elk dier oude godsdiensten. Met hem samen te werken was een genot, en het was leerzaam bovendien. Wij waren elkanders publiek en elkanders beoordeelaars tevens. Ik weet, beter dan ik zeggen kan, hoeveel ik aan zijn heldere kritiek te danken heb. Helaas! hoe spoedig is die gelukkige tijd ten einde geweest.

Maar in weêrwil van dien wetenschappelijken zin en dien lust tot onderzoek, offerde Rauwenhoff nooit zijn praktische werkzaamheden aan zijn studiën op. Steeds bleven hem de eersten hoofdzaak. Daar lag voor hem zijn levensroeping, daar, de uitkomst heeft het bewezen, zijn groote kracht. Ondanks de tegenwerking die hij ondervond, ondanks het wantrouwen dat de laster tegen hem wist te wekken, won hij de harten van velen in zijn gemeente, niet het minst van de armen en onkundigen, wier achterdocht anders het gemakkelijkst viel aan te blazen. Ondanks de vooroordeelen die bij de groote meerderheid zijner gemeente tegen zijn richting bestonden, wist hij door de innigheid, de warmte en den ernst zijner prediking een immer aangroeiend en zeer trouw gehoor om zich heen te verzamelen, dat wel zonder overdrijving, en gerekend naar het geestelijk gehalte, een *public d'élite* mocht worden genoemd.

Doch meest van alles was het godsdienst-onderwijs een voorwerp van zijn ijverige en aanhoudende zorg. Het is ongeloofelijk hoeveel moeite, hoeveel studie hij zich getroostte, om het immermeer te doen beantwoorden aan de waarlijk niet lage eischen die hij zich, ook in dit opzicht, stelde. Bij een betrekkelijk niet groot aantal leerlingen — doch waarvan hetzelfde kan gezegd worden als van zijn gehoor — had hij een groot aantal uren voor de katechizatiën afgezonderd. Daarbij vergenoegde hij zich niet met het onderwijzen der kinderen, die hem door de ouders werden toevertrouwd, of met het houden van zoogenaamde ledematen-katechizatiën. Voor hulponderwijzers en hulponderwijzeressen hield hij een cursus over de geschiedenis van Israël. En toen eenige hoofdonderwijzers hem verzochten — hij was te bescheiden geweest om het hun zelf voor te stellen, — om ook met hen een godsdienstig onderwerp te behandelen, was hij daartoe aanstonds bereid, en besprak hij met hen de zoogenaamde geloofsleer. En met dat onderwijs nam hij het niet licht. De stapels aanteekeningen over de geschiedenis van Israël, de uitge-

werkte schets der geloofsleer kunnen getuigen, hoe ernstig en nauwgezet hij zich ook tot die taak voorbereidde.

Uit die schets, die mij door de familie van onzen overleden vriend is toevertrouwd, wensch ik, met haar toestemming, het een en ander mede te deelen, wat den gang van R's onderwijs kan kenschetsen. Zij maakt een deel uit van een grooter plan, waarop ik zoo straks reeds zinspeelde. Wij hadden ons namelijk voorgesteld om te zamen, met nog een of meer vrienden, een reeks van handleidingen voor het katechetisch onderwijs in het licht te zenden, en alzoo uitvoering te geven aan de gedachten door Rauwenhoff in ditzelfde Tijdschrift ontwikkeld [1]). Of het mij mogelijk zijn zal, met behulp van een of twee geestverwanten, het oorspronkelijk voornemen nog te volvoeren, durf ik thans niet beslissen. Van de vruchten der godsdienstgeschiedenis kan men zeggen, wat Hase van die der kerkgeschiedenis zeide, dat zij langzaam rijpen. Mocht mijn wensch vervuld worden, dan zal hetgeen R. reeds had bijeengebracht, ons daarbij van grooten dienst zijn. Doch ik meende, dat het in elk geval aan velen welkom zijn zou, er reeds nu iets van te vernemen.

Bij het ontwikkelen der geloofsleer (wij zullen ons voor 't gemak slechts aan dien geijkten term houden) gaat R. uit van de slotsommen van het geschiedkundig onderzoek. Hoofdzakelijk in overeenstemming met hetgeen in den eersten jaargang van dit Tijdschrift op blz. 44 vgg. werd aangevoerd, bepaalt hij die historische uitkomsten aldus: In alle godsdiensten komen drie zaken voor: het geloof aan (in?) een Godheid, pogingen om zich met de Godheid te vereenigen, eene bepaalde levensopvatting (Moraal). „Wij zagen ook," zegt hij, „dat er altijd onderscheid kan gemaakt worden tusschen de godsdienst, als aandoening van het hart, en die openbaringsvormen der godsdienst. Nu onderzoeken wij, of ook voor ons die drie vormen realiteit hebben, en zoo ja, hoedanig zij moeten zijn bij onze ontwikkeling in natuur- en menschenkennis."

Dan beantwoordt hij de vraag, wat de bron van dit onder-

---

[1]) Zie jaarg. 1867, blz. 561.

zoek is. Natuurlijk — voor de lezers van dit Tijdschrift zal het niet noodig zijn de redenen waarom te noemen — natuurlijk niet de Bijbel of de kerkelijke Belijdenis, maar de godsdienstige mensch zelf. De mensch, want er is geen onfeilbare openbaring, en voor elke wijsgeerige kennis geen andere bron. De godsdienstige mensch, met hetzelfde recht als men de wetten der kunst slechts door de kunstenaars, en door hen wier schoonheidsgevoel bijzonder ontwikkeld is, leert kennen. Doch daarom niet de mensch als afzonderlijk wezen, als individu. Ons eigen godsdienstig leven is nog gebrekkig, en wij kunnen de gevolgtrekkingen van het beginsel, dat ook wij volgen, zeer wel begrijpen, al is het ons nog niet mogelijk ze reeds allen in praktijk te brengen.

Die menschelijke leer, die wij zoeken, mag christelijk worden genoemd, zoolang het onderzoek in zijn geest wordt volbracht, ook al wijken de rezultaten van het onderzoek, in sommige opzichten, bijv. in de Eschatologie van Jezus' voorstellingen af. Jezus was toch geen *dogmaticus*, maar *promotor religionis*.

Het kriterium van de waarheid der leer kan geen ander zijn dan dit, dat zij de verschijnselen op het godsdienstig gebied alle verklaart; waarbij echter nauwkeurig moet worden toegezien, dat men geen zelfbedrog voor realiteit houde.

Men vergete echter niet — R. legt er een bijzonderen nadruk op — dat ieder stelsel slechts eene betrekkelijke waarde heeft, gedurig moet worden ontwikkeld, en nooit gebruikt mag worden tot maatstaf van iemands godsdienst. Het is nooit meer dan een maatstaf van iemands logika en opmerkingsgave.

Na deze inleiding handelde R. eerst over het voorwerp der aanbidding. De vraag: Van waar het geloof in God, dat aan alle godsdienstige menschen in verschillende vormen gemeen is? gaat vooraf. En het antwoord luidt: Het is niet overgenomen van anderen, al wordt het, even als de spraak, de kunstzin enz. door opvoeding gewekt en gekweekt; het is evenmin de vrucht van verstandelijke redeneering, want het is ook aan onbeschaafde volken eigen; maar het spruit voort uit eene behoefte van het eigen hart. Na dit nader te hebben toegelicht, vooral door te wijzen op het zoo nauw verwante zedelijk gevoel, ging R. over tot een moeielijker vraagstuk: Is dit geloof een realiteit? Van de gewone bewijzen, het ontologische, kosmologische, teleologische en het moreele van Kant toonde hij de ongenoegzaamheid

aan, maar betoogde, dat de algemeenheid, onverwoestbaarheid en toeneming van dat geloof bij hooger ontwikkeling van den geheelen mensch voldoende zekerheid geven. "Die voldoende zekerheid ligt in het: Wij kunnen niet anders. Nooit komen wij verder. Ook niet bij zinnelijke waarneming."

Dan, ons Godsbegrip wordt niet aan ons gevoel ontleend, maar gevormd door ons verstand. Daarom hangt het af van den trap van ontwikkeling, dien wij reeds bereikten. Steeds is de mensch gewoon het hoogste, althans wat naar zijn schatting het hoogste is, aan God toe te schrijven, en in God te aanbidden. Voormaals was het de kracht, die men boven alles waardeerde. Thans, nu wij een hooger vorm van leven kennen, zoeken wij dien in God. Voor ons is Hij de almachtige, boven tijd en ruimte verhevene, zelfbewuste, liefderijke God.

Uitvoeriger dan over deze punten, waarover reeds in een vroeger onderricht zal gesproken zijn, wordt nu gehandeld over de betrekking tusschen God en de wereld. Het Deïsme wordt als onwetenschappelijk (strijdig tegen de wet van oorzakelijkheid) en als niet voldoende aan de eischen van het godsdienstig gevoel veroordeeld. Daarbij wordt de samenhang van het Deïsme met het geloof in wonderen, als verbreking der natuurwet, aangewezen Evenzeer het Pantheïsme, dat wel niet zoozeer in strijd is met hetgeen de natuur leert, als wel met de eischen van het gemoed, omdat hier het: *Gij* ontbreekt. Het Theïsme alleen laat zich voldoende rechtvaardigen. Het zoekt de oorzaken der dingen in de wereld zelve, maar ziet in die wereld het leven der Godheid. Daarbij voldoet het aan de eischen van 't gevoel, omdat het ons een nabijzijnden, zelfbewusten, inwonenden (immanenten) God predikt. De bezwaren, die er tegen worden ingebracht, te weten, de onmogelijkheid om de zelfbewustheid van God in ons te verklaren, en de moeilijkheid om Gods liefde en wijsheid steeds in de geschiedenis, in de wereld te zien, worden niet uit het oog verloren, maar, met erkenning van hun betrekkelijke waarde, als niet onoverkomelijk voorgesteld.

De tweede afdeeling bevat een onderzoek naar het streven om zich met God te vereenigen, dat de geschiedenis als een ander kenmerk van allen godsdienst heeft doen kennen. Rauwenhoff beschouwde het als tweeledig, als de behoefte om zich met de Godheid te verzoenen, en de behoefte om haar te vereeren. Bij

het spreken over de *verzoening* werden de vele pogingen door de volken der oudheid daartoe aangewend, met name de offers, in herinnering gebracht, en werd bepaaldelijk van de theorie der verzoening door het bloed van Christus gewaagd. De meeste dier pogingen en theoriën kwamen, volgens R., voort uit vrees. Daaruit vloeit nu van-zelf de vraag voort: wij, die geen vrees voor God meer kennen, hebben wij nog behoefte aan die verzoening? Immers ook dit weten wij thans, dat door niets, door geen offers en gebeden en plechtigheden de gevolgen van het kwaad afgewend kunnen worden, en wij zouden het niet wenschen. Niettemin, omdat ook wij het gevoel hebben van God verwijderd te zijn, bestaat ook bij ons de zielsbehoefte om weder met Hem vereenigd te worden. Die behoefte openbaart zich dan, als wij ons verre van God gevoelen, Hem niet zien in 't leven, niet kunnen bidden; en ook dan, als wij gevoelen zoo ongelijk aan Hem te zijn, terwijl toch onze roeping is volmaakt te worden als Hij. Opzettelijk werd daarbij gehandeld over het *gevoel van zonde*, dat niet bestaat in droefheid over enkele verkeerde daden, maar over die daden als bewijzen dat ons nog zooveel ontbreekt. En dat gevoel wordt niet weinig versterkt door het bewustzijn, dat de zonde een vergrijp tegen de zedelijke wereldorde, en, omdat op theïstisch standpunt de plicht Gods wil is, een overtreden is van Gods gebod.

Van het streven om God te *vereeren*, naar R's beschouwing de andere zijde van de behoefte aan Gods gemeenschap, zijn de dankoffers, de prachtige tempelcultus, de kerkelijke plechtigheden de uiting. Bij de behandeling van dit punt sprak hij over het belang van een waardigen eerdienst, vooral van het gemeenschappelijk gebed en gezang; een eerdienst, wiens beginsel nu niet meer is de verhooging van Gods eer, maar de behoefte van den mensch.

Maar die behoeften, de behoefte aan verzoening met God en vereering van God, kunnen slechts door *heiliging* vervuld worden, die alleen de vereeniging met God mogelijk maakt. Het zien van God is daarvan afhankelijk, en heiliging is inderdaad één met gelijkworden aan God. Ook is door haar de ware vereering uit behoefte slechts mogelijk. Het is van Jezus, dat die heiligende geest is uitgegaan, en daarom noemen wij hem Zaligmaker.

Onder dit hoofd werd nu uitvoerig gesproken over de *bekeering*.

Hij bepaalde haar als: zich bewust te zijn dat men het goede zoekt, en onbekeerd te zijn was voor hem niet met bewustheid het kwade te zoeken, maar alleen, niet de bewustheid te hebben dat men het goede zoekt. Daarom kan zij aanwezig zijn, al spreekt zij zich niet uit in *al* onze daden, en afwezig ook als wij soms goede daden verrichten; want wij zijn vaak beter of slechter dan onze daden. Zij is dan ook niet vreemd aan onze natuur, maar veeleer, naar de uitdrukking van Jezus, een tot zichzelven komen, dat aanstonds leidt tot een gaan naar den Vader. Vandaar dan ook, dat men de menschen niet in bekeerden en onbekeerden kan onderscheiden.

Hoogst belangrijk was de beantwoording der vraag: *hoe de bekeering tot stand komt?* Wij worden bekeerd door het leven. Daarbij werd op den invloed van omgang, huisgezin, vrienden, openbare meening, de gemeente, en op de macht van den heiligen geest gewezen, die zich van den een aan den ander mededeelt. Doch bij dezen invloed van buiten voegt zich eigen werkzaamheid en strijd. Want wij kunnen strijden. Eer wij zoover komen van blindelings door een hartstocht beheerscht te worden, is er een tijd dat wij kunnen kiezen. *A posteriori* zeggen wij van elke daad: wij konden niet anders. Niet *a priori*, want wij weten niet, hoeveel zedelijke kracht wij bezitten. Strijden is eigenlijk niets anders dan al de zedelijke kracht, die wij hebben, gebruiken, en de hefboom bij dien strijd is, dat ons het goede bekoort.

Hieraan sloot zich nu de ontwikkeling van het vraagstuk der onsterfelijkheid. De *hoop op een volgend leven* staat in verband met het bewustzijn dat wij, hoewel aanvankelijk bekeerd, nog slechts gebrekkig met God vereenigd zijn. Is er grond voor die hoop? zoo werd er dan gevraagd. En die grond, zoo was het antwoord, wordt niet gegeven door het gezag des Bijbels, de geschiedenis of de natuur, en ligt evenmin in het geloof aan Gods rechtvaardigheid, dat ons dwingen zou een vergelding en een herstelling van de ware verhouding tusschen het inwendig leven en uitwendig lot aan te nemen, maar moet gezocht worden in de eigenaardigheid van het gemoedsleven. De wezenlijke grond is het gevoel onzer roeping, om aan een ideaal te beantwoorden, waartoe de liefde sterker wordt naarmate wij ons meer ontwikkelen. Daarbij waarschuwde R. nadrukkelijk tegen de eenzijdigheid, die dat ideaal uitsluitend daarin wil zoeken, dat wij hier, op

onze wijze voor anderen nuttig zijn, en die hij als een reactie beschouwde tegen de vroegere eenzijdigheid, die slechts persoonlijke volmaking als het ideaal van den mensch beschouwde. Beide beschouwingen moeten vereenigd worden, en de laatste, in dezen tijd te zeer verwaarloosd, weer tot haar recht komen.

Een anderen steun voor het geloof in een volgend leven vond hij in de eigenaardigheid onzer natuur, dat wij niet kunnen leven, zonder ons van de toekomst verzekerd te houden, zelfs hier op aarde. De overtuiging dat wij geen toekomst meer hebben, verlamt onze kracht. Ik acht deze opmerking hoogstbelangrijk, en der overweging waardig. Zeer juist is ook het door hem daaraan toegevoegde betoog, dat het geloof aan de toekomst algemeen is. Zelfs in Israël, waar de hoop der persoonlijke onsterfelijkheid op den achtergrond trad, sproot het geloof in de voortduring der natie, volkomen uit dezelfde behoefte voort. Men zou er kunnen bijvoegen, dat Israël spoedig bemerkte, dat dit geloof aan die behoefte slechts gebrekkig voldeed, en daarom de eschatologie van andere volken overnam.

Nadat alzoo het recht van het geloof aan een oneindige toekomst bewezen was, ging R. over tot het bespreken van de *voorstellingen* der toekomst, waaraan hij, als aan gewrochten der fantazie, alle werkelijkheid ontzeide. Slechts dit vloeide volgens hem uit de wetten der menschelijke ontwikkeling voort, dat de zaligheid der vereeniging met God zal afhangen van onze heiliging, dat de heiliging niet plotseling, maar allengs zal geschieden, en dat voor allen de heiliging zal voortgaan. Onze troost is deze, dat ook na het sterven niets geschieden zal, dan wat God heeft gewild, en dus absoluut noodzakelijk is.

De *waarde* van het geloof aan de toekomst, waarmede hij zich ten slotte nog bezighield, lag voor hem niet daarin, dat het ons aardsche leven uitsluitend tot een voorbereiding voor een volgend leven maakt, maar dat het ons kracht geeft om met kalm vertrouwen hier op aarde onze levenstaak te vervullen, die op zichzelf een voorbereiding voor de toekomst is.

In de derde en laatste plaats behandelde R. de *zedeleer*, zoo als zij door den godsdienst wordt gekweekt en gewijd, en die hij als een noodwendig uitvloeisel van iederen godsdienst beschouwde. Of deze stelling juist is, en de zedeleer niet veel meer eerst bij de hooger ontwikkelde godsdienstvormen een

plaats in het religieuze stelsel erlangt, doet hier minder ter zake: tot den godsdienst, die zijn vollen wasdom bereikt heeft, behoort zij in ieder geval.

Achtereenvolgends sprak R. over de twee soorten van moraal: de wettische en de vrijwillige. Hij toonde aan dat de *wettische*, oorspronkelijk uit voorschriften van groote mannen bestaande, welke later als geboden van God beschouwd werden, onvoldoende is, omdat zij steunt op de vermeende onmondigheid van den mensch, geen kracht geeft, een deel van 't leven buiten rekening laat, de mogelijkheid van ontwikkeling buitensluit, en tot formalisme leidt; maar dat zij nochtans een betrekkelijke waarde heeft, als die zedelijke begrippen wekt en zedelijke kracht doet rijpen. Hij schetste de autonomie of *vrijwillige* zedeleer als gehoorzaamheid aan een wet in den mensch, uit lust tot het goede. Scherp deed hij het onderscheid tusschen bandelooze willekeur en zedelijke vrijheid uitkomen. Het verschil tusschen de beide soorten van zedelijkheid bestond volgens hem daarin, dat men op het standpunt der wet vraagt: Wat moet ik doen? op dat der autonomie: Wat moet ik zijn? dat daar de daad, hier de gezindheid hoofdzaak is. Dat ook op dit laatste standpunt zedeleer mogelijk is toonde hij bijzonder aan.

De *betrekking tusschen zedelijkheid en godsdienst* was daarna aan de orde. Daarbij erkende R. de mogelijkheid van zedelijkheid zonder godsdienst, maar stelde in het licht, hoe groote waarde de religieuze beschouwing der zedelijke wereldorde voor het zedelijk leven heeft.

Van hetgeen R. zich verder voorstelde met zijn leerlingen te behandelen, is slechts een gedeelte in uitvoerige, een gedeelte in voorloopige ruwe schets opgeteekend. De vraag *hoe wij weten wat goed is?* zou nu beantwoord, en de mensch in verband met den kring waarin hij zich beweegt beschouwd worden. In die verdere ontwikkeling zou *de vorming van het karakter* een groote plaats bekleeden. Zeer gelukkig bepaalt R. karakter te hebben als een overtuiging te bezitten, die wij durven handhaven. Het hoofdstuk over den godsdienst en het maatschappelijk leven was breed opgezet. Daar zou gesproken worden over de standen, waarbij Kommunisme en Pauperisme werden aangeroerd. De belangrijkheid van alle maatschappelijk werk zou worden aangetoond. De echte beschaving zou worden voorgesteld als niet met den godsdienst in strijd. Zelfs de vraagstukken, die de

regeering betreffen, zoo als die van het *droit divin*, zouden niet worden overgeslagen.

Ik weet, dat onze vriend dit laatste hoofdstuk als een der belangrijkste gedeelten van zijn onderwijs beschouwde, en voorgenomen had daaraan een bijzondere zorg te besteden. Zijn onverwachte dood heeft hem niet vergund het te voltooien. Weemoedig is de indruk dien men ontvangt, als men na de uitvoerige schets, zorgvuldig, met vaste en gelijkmatige hand geschreven, dat laatste losse blaadje onder de oogen krijgt, waarop, nog half geordend, nu met potlood dan met de pen, de opkomende gedachten zijn aangeteekend. Als men ziet hoe deze wakkere geest werkzaam is gebleven tot den einde toe, dan denkt men onwillekeurig aan dat woord eens door een beroemd duitsch theoloog aan het graf van een jeugdigen onderzoeker gesproken: „Er ist in seinem Gewerbe gestorben," en aan dat andere woord uit de gelijkenis: „Zalig de dienstknecht, wien zijn heer als hij komt zal vinden, alzoo doende."

Zooals mijn voornemen was, heb ik in dit opstel bijna uitsluitend Rauwenhoff laten spreken. Ik heb den gang van zijn onderwijs meêgedeeld, zoo als hijzelf dien heeft geschetst, zonder mij, waar ik van hem verschilde, eenige aanmerkingen te veroorloven. Ieder oordeele zelf. Doch hierin zullen allen wel met mij eens zijn, dat de schets, waarvan ik de hoofdgedachten wedergaf, van nauwgezette werkzaamheid, ernstig nadenken, en een helderen, oorspronkelijken blik getuigt. Ons godsdienstonderwijs heeft dringende behoefte aan hervorming, en wij pogen die, elk naar onze krachten tot stand te brengen. Ik voor mij verwachtte van Rauwenhoff in dit opzicht zeer veel; en die dit stukje las zal erkennen, niet zonder grond. Het strekke om daartoe bij te dragen. Mijn doel met dezen arbeid was zeker met den geest van onzen overleden vriend niet in strijd, want het hoofddoel van al zijn werken en streven was nut doen.

Maart 1868. C. P. TIELE.

BOEKBEOORDEELINGEN.

Justinus Martyr *in zijne verhouding tot Paulus. Academisch proefschrift van* H. D. Tjeenk Willink, 1867.

Voor de kennis van de christelijke oudheid zijn de tot ons gekomen geschriften van Justyn den martelaar van onschatbare waarde. Daarvan worden wij te meer overtuigd, naarmate wij dieper indringen in den geest van dezen kerkvader en het aantal van die boeken, welke met zekerheid kunnen geacht worden in de eerste helft der tweede eeuw geschreven te zijn, tot een kleiner cijfer is teruggebracht. Hebben wij ook reden te klagen over de kerk, die liever allerhande dogmatische vertoogen onder Justinus' naam in de wereld zond, dan de echte producten van dezen merkwaardigen schrijver voor den ondergang te bewaren, wij zullen er wel aan doen, de twee of drie ons bewaarde werken van Justinus met te grooter naauwgezetheid te bestudeeren, opdat van den kostbaren schat voor ons niets ongebruikt blijve.

En waarlijk het heeft op dit stuk bij de geleerden aan den goeden wil niet ontbroken. Sinds Credner's Beiträge — om nu van de ouderen te zwijgen — heeft de Justinus-literatuur inderdaad een belangrijke uitgebreidheid verkregen. Let men echter op de zeer uiteenloopende resultaten waartoe de onderscheidene geleerden zich gebracht zagen, waar zij de beteekenis van Justinus' getuigenissen over den kanon en de kerkleer van zijn tijd nauwkeurig zochten te bepalen; bedenkt men hoeveel er nog duister is gebleven in Justinus' opvatting van het Christendom vergeleken, eendeels met de destijds bestaande partijen en richtingen, ten andere met de oud-christelijke zienswijzen, dan zal men het onderwerp der hierboven vermelde doctorale dissertatie niet hors de saison noemen. Vooral de verhouding van Justinus tot

Paulus behoefde nadere toelichting. Groote onzekerheid en spraakverwarring heerscht op dit punt. „Nog voortdurend," zegt de heer Tj. Willink, (p. 21) „wordt beurtelings, zoowel op het judaïstisch als op het paulinisch standpunt van Justinus de grootste nadruk gelegd." Zoolang de onpartijdige beoordeelaars het niet eens zijn geworden omtrent dit punt, kan er van gewenschte samenwerking geen sprake zijn. Men begrijpt waar de schoen wringt, als men in aanmerking neemt, dat het hier vooral te doen is om uit te maken of en in hoever Justinus kan gehouden worden voor een echt vertegenwoordiger van de centrale partij in de kerk. Want hiermede hangt ten nauwste samen de vraag, hoe en wanneer Paulus door de kerk onder de *ordinarii* is opgenomen. Is het waar, dat Justinus tamelijk geïsoleerd stond in zijne beschouwingen, dan moet men van zijn getuigenissen aangaande kerkelijk geloof en kerkelijke gewoonten een ander gebruik maken, dan in geval deze kerkvader inderdaad een *Vader der kerk* van zijn tijd mag heeten.

Wat hier dus vóór alle dingen noodig mag geacht worden is een scherpe bepaling van de termen: *paulinisch*, *anti-paulinisch*, *judaïstisch* en dergelijken voor zoover zij worden toegepast op partijen, richtingen en toestanden in de kerk der eerste en tweede eeuw. Een echt geestverwant van Paulus b. v. kon in zekeren zin judaïstisch heeten, als hij, in den tijd van Justinus, in het strijdperk treedt om tegenover Marcion de waarde van de openbaring der Schrift (O. T.) voor de Christenen in bescherming te nemen. En *anti-judaïst* kan de schrijver van het vierde Evangelie met volle recht heeten, al schijnt hij van Paulus' persoon en diens geloofsevangelie nauwelijks eenige notitie te nemen. [1])

---

[1]) In het pas verschenen 2de nummer van Hilgenfeld's Tijdschrift bespreekt *Spaeth* in zijn opstel over Nathanael in de uitvoerige noot op bl. 205, de vraag, in welke betrekking het Johannes-evangelie staat tot Paulus en het Paulinisme. Van de *urpaulinische* beschouwing, zegt hij, is weinig meer te bespeuren, dan eenige tegenstellingen zooals die tusschen *πνεῦμα* en *σάρξ*, tusschen *νόμος* en *χάρις;* zoo ook het begrip van *εἰρήνη;* de groote beteekenis van het geloof; Christus het paaschlam; de gelijkheid van Heidenen en Joden enz. Verder vindt hij „bedeutsame Anklänge an Paulinisehe Stellen bij Johannes, te weten: Joh. 1:12 = Gal. 3:26; 3:3 = 2 Cor. 5:17; 3:5 = Tit. 3:5; 3:6 = 1 Cor. 2:14; 3:18 = Rom. 8:1; 4:22 = Rom. 9:4, 5; 4:23 vlg. = 2 Cor. 3:6–8, 17; 5:39 = 2 Tim. 3:15; 6:63 = 2 Cor. 3:6; 8:34—36 = Rom. 6:16—22; 14:6 = Rom. 5:2 en Eph. 2:18 en 3:12; 3:20 vlg. = Eph. 5: 11—13; 5:28 = Eph. 2:5, 6; 10:16 en 11:52 = Eph. 2:13—18; 12:35 =

Naar mijne overtuiging heeft de heer Tj. Willink het probleem zeer juist opgevat en op voortreffelijke wijze zich van zijn taak gekweten. Hij heeft ingezien, dat men, na behoorlijk geconstateerd te hebben, welk gebruik Justinus van Paulus' brieven heeft gemaakt, dit feit zelf moet trachten te waardeeren. Blijkt het nu, dat de Apostel der Heidenen door Justinus nergens wordt genoemd, zijne brieven — ofschoon ze den Apologeet bekend blijken — nergens geciteerd worden, wij moeten onderzoeken, waaraan dit stilzwijgen is toe te schrijven. Daarom is het noodig „den aard en de ontwikkeling van het Paulinisme in verband „met Paulus zelven te schetsen." „Wij zullen daartoe," zegt de schrijver, „in het *eerste* hoofdstuk hebben te letten: 1°. op Paulus zelven in onderscheiding van de overige Apostelen; 2°. op „het oorspronkelijk Paulinisme en 3°. op de ontwikkeling van „het Paulinisme tot op den tijd van Justinus. In het *tweede* „hoofdstuk teekenen wij de verhouding, waarin Justinus tot „Paulus stond. Te dien einde zullen wij 1°. de verhouding van „Justinus tot het Paulinisme van zijn tijd trachten op te maken „uit eene vergelijking van zijne geschriften met de brieven aan „de Hebreeën, van Barnabas en van Petrus, opdat daaruit blijke, „in hoever langs middellijken weg paulinische denkbeelden „in de schriften van Justinus, zijn binnengedrongen. In de „tweede plaats moet ons dan de verhouding van Justinus tot „Paulus zelven, zoowel uit het gebruik door hem van de „brieven van Paulus gemaakt, als uit een vergelijking zijner „apologetische methode, zijner typologische en dogmatische denk„wijze met die van den apostel, duidelijk worden. Zijn wij „alzoo tot het doel van ons onderzoek gekomen, dan vinden „wij in de slotsom daarvan als van zelf aanleiding, om in de „derde plaats nog een blik te slaan op de verhouding van „Justinus tot de kerk van zijn tijd en hare verschillende rich„tingen, eene verhouding, waaromtrent de uitspraken van Justi-

---

Eph. 5:8; 14:20 = Eph. 3:17. Op Paulus zelf en zijne werkzaamheid meent hij, dat plaatsen als Joh. 10:16 en 4:38 duidelijk heenwijzen. Onverklaarbaar zou hij het noemen dat in dit Klein-aziatische Evang. uit het midden der 2de eeuw geen enkele wenk op den grooten Apostel voorkwam. „Man begreift „freilich auch," zoo eindigt hij, „dass eine Beziehung auf ihn in einer Geschichte „Jesu nur als Anspielung Platz finden konnte, besonders in einem solchen Evang. „welches bestimmt war, auch auf juden-christliche Kreise zu wirken, bij denen „Paulus nicht im besten Credit stand."

„nus zelven, wat duidelijkheid en verstaanbaarheid betreft, veel „te wenschen overlaten."

Het zal uit dit programma blijken, dat de schrijver zijn onderwerp breed heeft opgevat en zijn doel langs geleidelijken weg tracht te bereiken. Het kan van mij niet gevergd worden aan de inhoudsopgave nog een volledig verslag toe te voegen van alle bijzonderheden in deze dissertatie te vinden. Liever vestig ik de aandacht der lezers op enkele punten, die m. i. bij uitnemendheid kunnen dienen om dit proefschrift te karakteriseeren.

In het algemeen heb ik de heldere en beknopte voorstelling, de geleidelijke orde, den goeden stijl te prijzen. Alle noodelooze omhaal wordt vermeden. Ofschoon, gelijk wij zagen, het vraagstuk niet eenzijdig is opgevat, ofschoon de schrijver zich heeft beijverd het volle licht der historie over zijn onderwerp te laten schijnen, toch heeft hij eene bedachtzame soberheid aangewend, die in monografiën als deze, vooral waar ze door jeugdige auteurs worden geleverd, tot de zeldzame deugden behoort. Kalm en waardig is de toon. Alle overtollige polemiek wordt vermeden. Nergens is die polemiek bitter of onwaardig. Moge ook hier en daar het een en ander als bewezen zijn aangenomen, wat de proef nog niet heeft doorgestaan, [1]) nergens betreft dit, voor zoover mij is voorgekomen, andere dan voor het hoofdbetoog ondergeschikte punten. En wat mij vooral bijzonder in dit geschrift heeft aangetrokken is de moeite die de auteur zich heeft gegeven, om zich en zijnen lezers overal een duidelijken blik te openen op de personen en concreete toestanden, waarmede hij te doen heeft. Zoo heeft hij b. v. zeer juist tegenover Dr. Pierson, dien man van den hartstocht der werkelijkheid, doen uitkomen, dat men Paulus en het Paulinisme niet begrijpt door alleen het oog te vestigen op de antithese tegen het Jodendom, welke in de oudste heidenmissie zich openbaart. Immers Paulus is niet dat wat hem van de Joden onderscheidt, al mag men dit ook vooral niet in de schaduw stellen, gelijk de auteur der Handelingen deed. Zeer nuttig acht ik ook de onderscheiding door den S. gemaakt (bl. 39) tusschen datgene wat ten allen tijde bij

[1]) Als voorbeeld wijs ik op het door Volkmar aangenomen datum voor de apologie, waarover thans Holwerda in de Godgel. Bijdragen belangrijke ofschoon niet alles afdoende bedenkingen heeft doen hooren, en op de interpretatie van het slot der Handelingen, waarin de schrijver overigens, naar het schijnt toevallig, met den heer Michelsen (zie dit Tijdschr. 1868 1e stuk) samenstemt.

Paulus' prediking op den voorgrond stond, en dat, wat wel in het diepst van zijne ziel als de grond zijner Christelijke overtuiging aanwezig was, maar alleen dan te voorschijn kwam wanneer de nooit rustende tegenpartij in den anders gemoedelijken Evangelieprediker den dialecticus te voorschijn riep.

Het resultaat waartoe de schrijver na nauwkeurig onderzoek der bescheiden is gekomen, komt, wat de hoofdzaak betreft, hierop neder. Justinus heeft zeer zeker de paulinische en deuteropaulinische brieven van onzen canon gekend en het een en ander daaruit overgenomen; toch heeft hij Paulus niet als Apostel erkend. Immers hij noemt hem nergens, citeert hem nooit en wijkt in belangrijke stukken, zooals: de vrijheid der Christenen ten aanzien van de εἰδωλόθυτα, de opvatting van het millennium [1]) en de opstanding en de leer van de verlossing door Jezus' dood van hem af. Het lijdt geen twijfel of het anti-paulinisme van Justinus moet vooral verklaard worden, 1°. uit zijne sterke sympathie voor het zinnelijk chiliasme en de lichamelijke opstanding, 2°. uit zijne bijzonder rekbare gevoelens ten opzichte van de Joden-Christenen, wien hij ook waar zij besnijdenis en dergelijke voor verbindend bleven houden, den Christennaam wil toekennen; 3°. uit zijn doodelijken afkeer van de Marcionitische gnosis, die met Paulus dweepte en waarin, naar het schijnt, voor Justinus *de* ketterij in al haar verfoeilijkheid zich vertoonde.

Dat Paulus daarom toch niet openlijk en rechtstreeks door Justinus bestreden wordt, heeft zeker hierin wel zijn grond, dat omstreeks de helft der tweede eeuw de paulinische brieven, zoo al niet in al hare diepte verstaan, dan toch te hoog aangeschreven stonden bij de meeste gemeenten, dan dat conciliante mannen als Justinus daartegen in het openbaar zouden hebben willen polemiseeren. In de joodsch-christelijke kringen, waartoe ook Justinus behoorde, moge destijds een chiliasme hebben bestaan, dat kwalijk bij de paulinische denkbeelden paste, Paulus

---

[1]) Ik druk mij opzettelijk hier wat voorzichtig uit, omdat ik uit Holwerda's stuk (Godg. Bijdr. p. 151.) opmaak, hoe ongeloovig sommigen zijn als van het chiliasme gesproken wordt als van een anti-paulinisch verschijnsel. Ik weet niet of de heer H. tijd en lust heeft academische proefschriften te lezen. Anders zou ik hem de lectuur van de aangekondigde dissertatie wel willen aanbevelen. Ligt vond hij daarin het een en ander wat hem aanleiding zou geven om zijne voorstelling van Justinus' verhouding tegenover de partijen in de kerk op belangrijke punten te wijzigen.

had dan toch nergens het chiliasme bestreden, ja, hij had immers zelfs voor het geloof in de opstanding — zij het dan ook in een pneumatisch lichaam — geijverd? Justianus was er de man niet naar, om Marcion uit de brieven van Paulus te gaan bestrijden. Liever ignoreerde hij zooveel mogelijk Paulus, wiens vrijzinnigheid op het stuk der *εἰδωλόθυτα* hem even weinig moet behaagd hebben, als zijne scherpe antithesen tegen wet en besnijdenis.

31 Maart 1868. A. D. Loman.

LITERARISCH OVERZICHT.

In de Cotta'sche Buchhandlung te Munchen wordt door de historische commissie bij de Koninklijke Akademie der wetenschappen uitgegeven een *Geschichte der Wissenschaften in Deutschland. Neuere Zeit.* Deze uitgave geschiedt »auf Veranlassung und mit Unterstützung Seiner Majestät des Königs van Bayern Maximilian II." Dit jaar verscheen als zevende deel: *Geschichte der Aesthetik in Deutschland, von* Hermann Lotze. (circa *f* 5) Ik behoef niet te zeggen, dat dit werk buitengewoon leerzaam is. Lotze schetst den gang dien de ontwikkeling van de wetenschap van het schoone genomen heeft, maar hij doet het kritisch, zoodat wij over de belangrijkste onderwerpen van Aesthetiek ook zijn oordeel vernemen. De wijze waarop hij historisch bericht en persoonlijke kritiek aaneenrijgt of in elkander vlecht verraadt weer den literarischen smaak van dezen geleerden. Onzen lezers doe ik zeker geen ondienst met de vermelding van de algemeene opschriften der verschillende Afdeelingen en Hoofdstukken.

Erstes Buch. Geschichte der allgemeinen Standpunkte. *Erstes kapitel.* Die Anfänge der Aesthetik durch Baumgarten, Winckelmann und Lessing. *Zweites kapitel.* Kants Grundlegung der Wissenschaftlichen Aesthetik. *Drittes kapitel.* Herders Hervorhebung der Bedeutsamkeit im Schönen. *Viertes kapitel.* Schillers Vermittlung zwisschen Schönheit und Sittlichkeit. *Fünftes kapitel.* Die Weltstellung der Schönheit im Idealismus Schellings. *Sechstes kapitel.* Die Phantasie als Schöpferin des Schönen bei Solger und Schleiermacher. *Siebentes kapitel.* Hegels Einordnung der Schönheit in den dialektischen Weltplan. *Achtes kapitel.* Innere dialektische Gliederung der Aesthetik durch Weisse und Vischer. *Neuntes kapitel.* Rüchkehr zur Aufsuchung der wohlgefälligen Urverhältnisse des Mannigfachen bei Herbart. *Zweites Buch.* Geschichte der einzelnen ästhetischen Grund-

begriffe. *Erstes kapitel.* Verschiedene Arten des ästhetisch Wirksamen. *Zweites kapitel.* Vom Angenehmen der Empfindung. *Drittes kapitel.* Das Wohlgefällige der Anschauung. *Viertes kapitel.* Die Schönheiten der Reflexion. *Fünftes kapitel.* Die ästhetischen Stimmungen der Phantasie. *Sechstes kapitel.* Die ästhetischen Ideale. *Siebentes kapitel.* Die künstlerischen Thätigkeiten. *Drittes Buch.* Zur Geschichte der Kunsttheoriën. *Erstes kapitel.* Die Kunst und die Künste. *Zweites kapitel.* Die Musik. *Drittes kapitel.* Die Baukunst. *Viertes kapitel.* Die Plastik. *Fünftes kapitel.* Die Malerei. *Sechtes kapitel.* Die Dichtkunst.

Een kort opstel van Immanuel Kant beleefde een veertienden druk. Ik bedoel: *Von der Macht des Gemüths durch den blossen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein. Herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von* C. W. Hufeland, Leipzig, 1868. 78 bl. Hufeland zond aan Kant een exemplaar van zijn boek »Von der Kunst das menschliche Leben zu verlängern", met het dubbele oogmerk, om den grooten wijsgeer een bewijs van vereering te geven, en om zijn oordeel uit te lokken over sommige in dat boek voorgedragen denkbeelden, die thuis behooren bij »das philosophische Tribunal". In antwoord daarop schreef Kant, in den vorm van een brief aan Hufeland, bovengenoemd opstel, hetwelk deze 30 jaren na dato, in 1824, dus 20 jaren na den dood van Kant, voor het eerst uitgaf. Met welk een vereering de nagedachtenis van dien wijsgeer gevierd werd onder het geslacht dat nog met hem geleefd had zien wij hier weer in een aardig staaltje. Hufeland verontschuldigt zich, dat hij, met de uitgave van dezen brief, ook sommige hem geadresseerde »schmeichelhafte Ausdrücke" heeft laten drukken, ook met deze woorden: »auch ich überdiess offenherzig gestehe, dass ich nicht EIN Wort auszustreichen wage, was ein KANT geschrieben hat." Men vindt in dit opstel eenige hygienische opmerkingen, en een verslag van verschillende waarnemingen die Kant bij zich zelven had gedaan. Zoo had hij door zijn platte en nauwe borst een natuurlijken aanleg tot hypochondrie, maar terwijl het gevoel van beklemdheid in de borst hem bijbleef, had hij de macht verkregen om er niet aan te denken, en allen schadelijken invloed, dien het op zijn innerlijk leven had kunnen hebben, te keeren. Hij had den last van niet spoedig te kunnen inslapen of van slapeloosheid overwonnen door zich te oefenen in een snel verwisselen van iedere voorstelling of gedachte die in hem opkwam met telkens weer een andere. Deze en andere opmerkingen zijn heden

ten dage algemeen bekend en in geschriften over de gezondheidsleer te vinden. Maar het feit waarop ik wilde wijzen is dit, dat een opstel van Kant als het aangekondigde nog altijd gezocht bleef en een *veertienden* druk behoefde. Men denkt hierbij aan dat nuttige en belangrijke boekje van von Feuchtersleben, *Zur Diätetik der Seele*, waarvan een vertaling, onder den titel *Gezondheidsleer der ziel*, in 1861 herdrukt werd *naar de twaalfde hoogduitsche uitgave*. Ik zie hierin de verblijdende herinnering, dat er nog geloof is aan de macht van geestkracht en zelfbeheersching ter vernietiging of vermindering van ziekelijke aandoening des lichaams. Dergelijke herinnering doet ons weldadig aan in een tijd, waarin, niet alleen door consequente materialisten, de nauwe samenhang van het physische en het psychische gretig wordt aangegrepen om allerlei soort van wispelturigheid, zwakheid, vreesachtigheid en onverstandig kwaad humeur aan onvermijdelijke en daarom verschoonlijke ontstemming van zenuwen toe te schrijven. Er zijn ongetwijfeld slachtoffers van lever- en zenuwlijden, waartegen geestkracht niets vermag. Maar zeer zeker zouden niet weinigen onder de heeren medici beter slagen dan nu, indien zij hun gezag over patienten aan melancholie en hoogstprikkelbaar zenuwleven niet bezigden voor den raad om zich te verstrooien, maar liever om de verstrooide krachten van hun geest saam te rapen, en, allereerst door afschuw van hun tiranniek en kleingeestig egoïsme, de oefening te beproeven van geestkracht en zelfbeheersching.

Een eerste aflevering is verschenen van *Kritisch-philosophische Aufsätze. Herbart und Trendelenburg von* Wilhelm Schacht. Aarau, 1868 47 bl. De schrijver geeft het doel zijner opstellen te kennen in deze vraag: Ist die Philosophie, speciell die Metaphysik, berechtigt, eine selbständige Wissenschaft zu sein; kann man in ihr nur einer philosophischen Abschluss der physikalischen Atomenlehre erblicken, oder darf sie als veraltet und durch die Naturwissenschaften überflüssig geworden für beseitigt und abgethan erklärt werden? Mit diesen Fragen gedenken wir uns zu beschäftigen durch kritische untersuchungen verschiedener Systeme und Begriffe und beginnen in zwangloser Weise mit *Herbart* und *Trendelenburg*. Hij heeft veel lof voor de poging van Herbart om de psychische verschijnsels, voornamelijk de voorstellingen en hare aaneenschakelingen, aan mathematische berekening te onderwerpen, en noemt zijne Metaphysik een meesterstuk, maar wier grondslag op nieuw aan de ervaring moet ge-

toetst worden. De bestrijding van Herbart door Trendelenburg acht hij onvoldoende. Schacht heeft mijne sympathie, waar hij met instemming de woorden van Fechner aanhaalt: Lässt sich durch Rücksicht auf einen Zusammenhang unbestritten feststehender Thatsachen zeigen, dass der Atomismus selbst feststeht, so ist eben damit bewiesen, dass die philosophischen Grundlagen, mit denen er nicht bestehen kann, selbst nicht bestehen können und alle jene philosophischen Betrachtungsweisen, die ihn einstimmig verurtheilen, sich hiermit selbst verurtheilen. Zie: Ueber die physikalische und philosophische Atomenlehre von G. Th. Fechner, Leipzig, 1855. Schacht eindigt het tegenwoordige opstel aldus: Haben denn die Naturwissenschaften, trotz der durch sie erzielten ausserordentlichen Bereicherung unseres Wissens, gar keinen Einfluss gehabt auf die Begriffe, durch welche wir die Materie, die Causalität, die Veränderung, das Werden denken? Müssen wir noch heut zu Tage auf die seit 2000 Jahren im Schwunge gehenden philosophischen Irrthümer Rücksicht nehmen? Müssen wir nicht unsere Untersuchung der Erfahrungsbegriffe wirklich von dem Standpunkt der jetzigen Wissenschaften aus beginnen, anstatt nur vom Boden einer Erfahrung zu reden, die eben nur eine gemeine Erfahrung der Sinnesauffassung ist? An der Hand der exacten Naturwissenschaften müssen die sogenannten Erfarungsbegriffe geprüft werden. Wenn sich dann ein Rest ergibt, dessen Widersprüche in der That nicht durch das Experiment und die Rechnung sich wegschaffen lassen, dann und nur dann können wir sagen: dass sei die *einzig mögliche Grundlage einer Philosophie vom Standpunkt der heutigen Wissenschaft.*

In de laboratoria der physiologen moeten gedurig verschillende dieren gezondheid en leven ten offer brengen op het altaar der wetenschap, omdat zij de eer hebben van zóó dicht bij den mensch te staan in de rei der schepselen, dat hun physisch leven dat van den mensch kan ophelderen en helpen verklaren. Of zouden wij liever moeten zeggen, dat de menschen zich hunne plaats zeer dicht nabij de dieren moeten getroosten, en het dierlijke leven daarom tot opheldering en verklaring van het menschelijk leven kan dienen, omdat het in den grond der zaak éénzelfde soort van physisch mechanisme is? Het bevestigend antwoord op deze vraag, waarmede wij in het voorportaal van Darwin's indrukwekkend gebouw zijn aangekomen, werd reeds gegeven door het spraakgebruik, toen dat van 's menschen *dierlijk* leven leerde spreken. Het denkbeeld, dat

het menschelijk geslacht zich zal ontwikkeld hebben uit het geslacht der apen, zou voor zeer velen, wie het nu nog ergert, minder schrikwekkend worden, indien men de fout naliet van aanstonds voor de phantasie ter vergelijking naast elkander te plaatsen een *geestelijk welontwikkeld* mensch en een aap. Tot Darwin's ontwikkelings-hypothese behoort de stelling, dat binnen de grenzen van een uit lager ontwikkelde soort voortgekomen nieuwe soort zóó belangrijke voortgaande ontwikkeling plaats heeft, dat er eindelijk weer een hoogere soort uit ontstaan kan; derhalve, dat het onloochenbare groote onderscheid tusschen een geestelijk welontwikkeld mensch en een aap niets bewijst tegen de hypothese. Uit de overredingskracht van Darwin's stelsel dreigt nu echter het gevaar, dat men te licht zal gaan heenstappen over het *psychische* onderscheid tusschen mensch en dier. Een onderscheid, hetwelk zou kunnen blijken te dwingen tot wijziging van Darwin's hypothese, door de gebleken noodzakelijkheid, om het begrip van *de grenzen* van de dierenwereld en *de grenzen* van de menschenwereld nauwkeuriger te bepalen. Indien het eens bleek, dat het eigenlijke punt, waar een van het dier wezenlijk onderscheiden menschelijk wezen begint te bestaan, gelegen is in psychische verschijnsels, die uit datgene wat menschen en dieren *ook psychisch* gemeen hebben niet ontstaan kunnen, volgens de ervaring die wij uit de dierenwereld opdoen, dan zouden wij, ofschoon op andere wijze als in de oude scheppingstheorie, toch weer een oorspronkelijke klove moeten aannemen tusschen mensch en dier. — Deze en dergelijke gedachten worden in ons opgewekt door het belangrijk geschriftje, dat onlangs uitkwam te Leipzig, *Die Thierseele. Eine Psychologie der Thiere, von* Fritz Schultze. 68 blz. — Deze schrijver laat zich niet in met de Darwinsche hypothese en daarmede samenhangende vragen. Hij constateert eenvoudig het onderscheid, dat zich tusschen het psychische leven van menschen en van dieren laat opmerken. Vooraf echter toont hij niet onaardig aan, hoe de kalmte en dus de juistheid van het onderzoek, ook bij zijn onderwerp, pleegt te lijden van de gemoedelijke hartstochtelijkheid, waarmede zoowel nauwe verwantschap als hemelsbreed verschil van mensch en dier wordt bepleit. Hij neemt daartoe het volgende toonbeeld. Men kan, zegt hij, bij een dame binnenkomen, die met haar schoothondje speelt. Gij roemt het dier, en zij zal u met opgewondenheid zeggen, dat niets dan het spreken ontbreekt om haar lieveling zoo verstandig en goed als een mensch te doen zijn. Maar breng die dame nu den volgenden dag onder

het oog, dat haar hond, die een ziel heeft, misschien wel in den hemel zou kunnen komen; met verbazing over zoo onbetamelijke verheffing van de waarde van een hond, zal zij u afwijzen als een verfoeilijken ketter. — Schultze begint met te wijzen op *de voortgaande ontwikkeling* waardoor de menschenwereld zich onderscheidt van de dierenwereld. Die ontwikkeling, waardoor het eene geslacht der menschen op de schouders staat van het voorafgaande, en derhalve verder en beter ziet, berust op de *overlevering*, die de opgegaarde kundigheden, en ook de herinnering aan fouten en mislukte pogingen, voortplant ten dienste van de telkens later levenden. Dergelijke overlevering is er in de dierenwereld niet, omdat zij geen „*Begriffsprache* hebben. Deze hebben zij niet omdat zij geen begrippen kunnen vormen, hetwelk de mensch door zijn *redevermogen*, zijn Vernunft, vermag. Men vindt hier belangrijke opmerkingen over den samenhang van de woorden der taal met *algemeene* begrippen, waarvan zij de uitdrukking zijn, terwijl het *bijzondere* en *individuele* alléén met nadere aanwijzing of met nevengedachten door de woorden der taal kan aangeduid worden. Zoodra iets bijzonders door een woord wordt genoemd, wordt het gerangschikt onder de algemeene kategorie waaronder het behoort, en verliest het *in dat woord* de bijzondere eigenaardigheid, waarmede het een realiteit van die algemeene kategorie vertoont, om haar terug te verkrijgen in de onuitgesproken of nader aangewezen nevengedachten van spreker en hoorder. Zoodra iemand een punt aan de helling van een berg gevonden heeft, van waar zich een eigenaardig met geen ander volkomen overeenstemmend uitzicht voordoet, en hij noemt het nu „het schoone, misschien nieuwe, uitzicht", dan heeft hij 't met dien naam van zijn bijzondere eigenaardigheid ontdaan en het onder het legioen van schoone reeds bekende en nog nieuw te ontdekken uitzichten gerangschikt. Dat abstraheeren en generaliseeren in de taal, is uitdrukking van het abstraheeren en generaliseeren, waardoor de menschelijke geest *begrippen* vormt, een psychische functie, waarin zich de onderstelling uitspreekt, dat alles in de wereld in een verband van wettelijken samenhang staat. Dit vermogen der rede hangt eindelijk samen met het zelfbewustzijn, dat psychisch vermogen van den mensch om niet alleen de dingen onderling en zich van de dingen te onderscheiden, maar ook te weten van de daad van dat onderscheiden als verricht door het eigen ik.

De schrijver resumeert zijn onderzoek in dezer voege:

A.

Die Menschen haben	Die Thiere haben
Vernunft	*keine Vernunft*
denn	denn
Fortentwicklung	*keine Fortentwicklung*
nur möglich durch	weil *keine*
Ueberlieferung	*Ueberlieferung*
nur möglich durch	weil *keine*
Begriffsprache	*Begriffsprache*
nur möglich durch	weil *kein Vermögen*
Begriffe	*Begriffe zu bilden*
nur möglich durch	d. h. weil *keine Vernunft.*
Begriffsbildungsvermögen, Vernunft.	

B.

Die Menschen haben Vernunft, d. h. Selbstbewustsein — das Vermögen der Anschauung, Verstand, d. h. Bewustsein — und sinnliche Empfindung.

Die Thiere haben nach Abzug der Vernunft; Vermögen der Anschauung, Verstand, d. h. Bewustsein — Sinnliche Empfindung — und den Schatz der durch diese Vermögen erworbenen inneren Bilder von Erscheinungen, d. h. Gedächtniss.

C.

Der unsprungliche Trieb der *Selbsterhaltung* theilt sich in den Trieb des *Wohlbefindens* und den *Geslechtstrieb*. Durch diese in Verbindung mit den Vorstellungsvermögen wird alles verständige Handeln der Thiere bestimmt. Die Thiere handeln daher *verständig* und zwar:

a. nach der Richtschnur des Triebes des Wohlbefindens *mechanisch verständig*;

b. nach der Richtschnur des Geslechtstriebes *instinctiv verständig.*

F. W. B. v. B.

Het gebeurt niet dikwijls dat de verslaggever van de werken over godsdienstwetenschap in dit Tijdschrift een werk heeft aan te kondigen, dat geheel of althans hoofdzakelijk aan die wetenschap is gewijd. Meestal zijn het werken die met deze wetenschap in betrekking staan en waarop de aandacht van haar beoefenaars moet worden gevestigd, filologische of historische geschriften, ten hoogste monografiën over eenige punten van mythologie of godsdienstgeschiedenis, werken, die voor 't grootste deel met een zekere diplomatieke kunst onder zijn rubriek moeten gebracht en wier bespreking op de een of andere wijs moet worden gerechtvaardigd. Men kan zich dus zijn blijdschap voorstellen, als hij een boek mag vermelden, waarvan het eerste deel ten minste den titel draagt van *Essays on the science of religion*, en zal hem niet ten kwade duiden, zoo hij er wat uitvoeriger dan gewoonlijk van spreekt. *Max Müller's Chips from a German Workshop* (London, Longmans Green & Co. 1867, II Dln. *f* 13,65). Het werk dat ik bedoel, lag reeds lang ter aankondiging gereed, doch de gelegenheid ontbrak mij om het anders dan vluchtig te doorloopen en te bespreken. Het is tijd, dat ik er thans, na het zelf te hebben genoten, aan de lezers van dit Tijdschift verslag van geef. De bijzondere titel van het 1ᵉ deel is reeds genoemd, die van het tweede luidt: *Essays on Mythology, Traditions and Customs.* Men ziet, dat ook dit tweede voor het grootste deel onmiddellijk tot de godsdienstwetenschap behoort. Het zijn geen nieuwe stukken, sommige zelfs zijn reeds door vertalingen algemeen bekend, doch de meesten werden eerst uitgegeven in tijdschriften, op het vasteland weinig bekend, en zijn dus voor ons nog nieuw. Geen is de herlezing onwaardig. Wat van de hand van Max Müller komt — men moet het, ook waar men van hem in meening verschilt, erkennen, — is rijk van inhoud en schoon van vorm. Hij is zijn onderwerp steeds volkomen meester. En, hoewel deze *Essays* niet uitsluitend voor geleerden maar voor beschaafde lezers in het algemeen bestemd zijn, is er ook voor de mannen van het vak veel uit te leeren, en zullen zij er ook niet weinig nieuwe gezichtspunten en oorspronkelijke gedachten in aantreffen. In de belangrijke voorrede doorloopt hij, met haastige schreden, het geheele gebied van de wetenschap van den godsdienst. Hij twijfelt of de tijd reeds gekomen is, om een volledige schets van deze laatste te geven, evenals dat van de taalwetenschap reeds mogelijk is. Maar de belangrijke ontdekkingen der laatste jaren

hebben ons in staat gesteld, om dieper in te dringen in de godsdienstige gedachten der oude volken, en de godsdienstige voorstellingen die zij zich vormden beter te waardeeren. Daartoe bij te dragen in een reeks van zelfstandige artikels, was zijn doel. Al geloof ik niet, dat het zoo onmogelijk is reeds nu het veld der godsdienstige gedachte te overzien, als Müller meent; al zou ik hem niet kunnen toestemmen, dat er eerst na langen tijd aan te denken zal zijn: „*to classify the religions of the world according to definite and permanent criteria, and to describe their characteristic features with a sure and discriminating hand;*" al ben ik niet overtuigd, dat een poging om althans de omtrekken van de godsdienstwetenschap te schetsen, zoo voorbarig zou zijn; ik erken de groote waarde van het werk door hem verricht. Altijd is het goed, de moeilijkheden niet te laag te schatten, en Müller is de man niet, om dat te doen. In elk geval, al legt hij daarop een bijzonderen nadruk, hij acht de uitkomsten en vruchten die een vergelijkend onderzoek der godsdiensten belooft, de grootste inspanning waard. Daarvan verwacht hij een nieuw leven voor het Christendom zelf, waaraan daardoor zijn rechte plaats in 't groot geheel zal worden aangewezen. Voor de zending is zulk een studie van niet minder gewicht. Ook voor elken godsdienstigen mensch is er menige nuttige les uit af te leiden. Het vooroordeel, dat wij alleen in het bezit der waarheid zijn, en anderen slechts in dichte duisternis rondtasten zal er door geschokt en overwonnen worden. Hoe het zij, afgezien zelfs van deze vruchten, is de beschouwing van iederen godsdienst op zichzelf aantrekkelijk genoeg. »Iedere godsdienst, zelfs de onvolkomenste en ontaardste, heeft iets dat ons geheiligd moet zijn, want daar is in elken godsdienst een heimelijk verlangen naar den waren, doch onbekenden God." »Daar zijn wijsgeeren, zonder twijfel, voor wie zoowel het Christendom als alle andere godsdiensten slechts verworpen dwalingen zijn, dingen die tot het verleden behooren, en door stelliger kennis moeten vervangen worden. Voor hen kon de studie van de godsdiensten der wereld slechts een pathologisch belang hebben, en hun harten konden nooit warm worden door de spranken van waarheid, die, gelijk sterren, den donkeren doch niettemin heerlijken nacht der oude wereld verlichten. Zij zeggen ons dat de wereld de fazen van godsdienstige en bovennatuurkundige dwalingen doorleefd heeft, om in de veilige haven der stellige kennis van feiten aan te landen. Maar als ze slechts de stellige feiten wilden onderzoeken, als ze

slechts, geduldig en nadenkend, de geschiedenis der wereld wilden lezen, zooals zij is, niet zooals zij wel kon geweest zijn; zij zouden zien, dat in de geschiedenis der menschelijke gedachte, evenals in de geologie, geen theoretische eenvormigheid bestaat, en dat het verleden nooit geheelenal verloren is. De oudste gedachten-vormingen ontluiken overal, en als wij slechts diep genoeg delven, dan zullen wij bespeuren, dat de zandwoestijn waarin wij verzocht worden te leven, overal rust op den vasten grondslag van dat eeuwenoude, doch onverwoestbare graniet van de menschelijke ziel — het godsdienstig geloof." (Blz. XXXI.) Waar de liefde tot het onderwerp zoo duidelijk spreekt als in deze woorden kan men veel vewachten.

Het kan niemand verwonderen, dat, in een werk van Max Müller, de voornaamste plaats wordt ingenomen door de arische godsdiensten. Daaraan zijn elf, of eigenlijk twaalf van de 15 artikels, waaruit het eerste deel bestaat, gewijd. Wat wij daar over den Veda vinden, in een rede te Leeds gehouden en in een beoordeeling van het werk van C. Hardwick, *Christ and other Masters*, geeft voor hen, die Müller's *History of Sanskrit Literature* kennen, weinig nieuws, maar zal voor sommigen een welkome samenvatting zijn van hetgeen daar uitvoeriger wordt gegeven. Nieuw en oorspronkelijk zijn de denkbeelden van den schrijver over den pârzischen godsdienst, waarover in een vier- of vijftal artikels gehandeld wordt; hij neemt het midden in tusschen Haug en Spiegel, waarvan de eerste door Müller niet zoo onbarmhartig veroordeeld wordt, als thans in Duitschland geschiedt, en waarvan de laatste aan een scherpe, doch beleefde kritiek wordt onderworpen, als een geleerde *brimfull of learning*, maar zonder methode en oordeel. Belangrijk zijn de artikels over het Buddhisme die nu volgen, en waarvan twee: *On Buddhism and Buddhist pilgrims* reeds algemeen bekend waren. In een artikel (vroeger in de *Times* geplaatst) over het veel betwiste woord Nirvâ*n*a, houdt Müller de meening staande, dat het niet, zooals anderen beweren, de innigste eenheid met de Godheid, versmelting in het goddelijke wezen, maar geheele vernietiging is. Een stuk over chinesche vertalingen van Sanskrit-teksten, maakt den overgang tot een beschouwing van de werken van Confucius, naar aanleiding van het werk van Legge, vroeger in ons Tijdschrift vermeld. Zelfs over het *Popol Vuh*, het heilige boek der Quiche's van Midden-Amerika, wordt een artikel gegeven. En het stuk dat den eersten bundel besluit, niet het minst belangrijke, handelt over het semietische

Monotheïsme, en bevat een zeer lezenswaardige, en over 't geheel zeer gelukkige wederlegging van Renan's denkbeelden over dit punt. Twee vijfde gedeelte van de tweede verzameling wordt ingenomen door de bekende verhandeling over Vergelijkende Mythologie, waarvan Renan een fransche vertaling bezorgde. Eenige kleinere stukken die daarop volgen, leveren daartoe zeer nuttige bijdragen. En zelfs in al de artikels over volksoverleveringen en legenden, noorsche, schotsche en zuid-afrikaansche, legt de vergelijkende mythologie het grootste gewicht in de schaal. De verhandeling, die dit deel besluit, geschreven naar aanleiding van het 1_e deel van J. Muir's *Original Sanskrit Text*, en handelende over het *Caste-stelsel* van Indië, heeft voor de Engelschen een praktisch belang, maar zal door ieder die in verbreiding van godsdienst, humaniteit en beschaving belangstelt, niet zonder vrucht worden gelezen. Ziedaar een vluchtig overzicht van de geheele verzameling. Men ziet, aan rijkdom en verscheidenheid ontbreekt het geenszins. Müller is niet uitsluitend in zijn studiën. Hij stelt niet enkel belang in zijn Aryers, maar ook in de Semieten, de Joden althans, in de Chinezen, in de Zulu's. Slechts eene uitzondering schijnt hij te maken. Een deel van het groote gebied der filologische en ook der godsdienstwetenschap beschouwt hij als dor en weinig vrucht belovend. De studie der egyptische hieroglyfen en der assyrische spijker-opschriften komt, volgens hem, wat belangrijkheid aangaat, niet in vergelijking met die van den Veda, door zijn leeftijd alleen reeds het eerwaardigste der boeken. Hieroglyfen en spijkeropschriften hebben nog niets anders gegeven dan koningsnamen en lijsten van overwonnen rijken, geen gedachten, geen godsdienstige voorstellingen, niets geestelijks.

Wij hopen, dat het een of ander boek, hem ter aankondiging toegezonden, den geleerden schrijver spoedig gelegenheid moge geven, om van dit onjuist en onbillijk oordeel terug te komen. De ontdekking van Champollion geeft in belangrijkheid en vruchtbaarheid aan die van Bopp (indien ik haar zoo mag noemen) niet het minste toe. De zedekundige voorschriften van Ptah-hotep, geschreven in een tijd toen de oudste *r*shi's nog hun liederen niet hadden gezongen, de diepzinnige symboliek van het *Doodenboek*, de verhevene hymnen aan de Godheid die nu reeds voor 't algemeen toegankelijk zijn gemaakt, de leerzame legende van *Satu en Anepu*, de geschiedenis van *Saneha*, de beschrijving der reis van den jongen Egyptenaar in Syrië, Fenicië en Palestina, ze moge dan een werkelijke zijn zooals Chabas meent, of slechts een denkbeeldige zooals

Brugsch beweert [1]), dat alles zijn geen drooge lijsten, maar getuigen, met zooveel andere monumenten, van de zeden, het leven en denken der oude Egyptenaars. Voeg daarbij, dat Egypte ons geeft, wat wij bij de Hindu's geheel en al missen: vooreerst nauwkeurige afbeeldingen van hun geheele huiselijk en openbaar, staatkundig en godsdienstig leven, en ten andere geschiedenis. Wij hebben dus geen reden om zoo laag neer te zien op de ontcijferingen der Egyptologen, maar hebben veeleer allen grond om de moeite daaraan besteed rijk beloond te achten.

Indien men wil weten, welke rezultaten de egyptische studiën reeds gegeven hebben, dan vindt men, in zeer populairen vorm daarover het een en ander in een *Conférence* van *E. Egger: L'Egypte moderne et l'Egypte ancienne, à propos d'une visite au parc égyptien du Champ de Mars.* (Parijs, Hachette & C°. 1868. Prijs 25 centimes); maar dan raadplege men vooral het *Rapport* van Emmanuel de Rougé. Dit laatste is het uitgebreidste van een verzameling van Verslagen over de egyptische en oostersche studiën, een verzameling die weder een onderdeel uitmaakt van de afdeeling *Sciences historiques et philologiques* der groote reeks, die onder den titel van *Recueil de Rapports sur les progrès des lettres et des sciences en France*, onder toezicht van het fransche ministerie van binnenlandsche zaken wordt uitgegeven. De titel van dit deel is *Progrès des Études relatives à l'Égypte et à l'Orient* (Parijs, Imprimerie Impériale, 1867. Prijs *f* 5.—). De meeste dezer rapporten zijn door de eerste mannen der wetenschap, alle door deskundigen geschreven. Van de vorderingen in 't ontcijferen der spijkeropschriften gaf *de Saulcy*, van de semietische studiën *Munk*, van de arabische afzonderlijk *Reinaud*, van de perzische *Defrémery*, van de armenische *Dulaurier*, van de chinesche *Stan^s Julien*, van de tibetaansche en mongoolsche *Léon Feer*, en van de arische (sanskrit, zend, pâli, en vergelijkende taalstudie) *Michel Bréal* verslag. Al deze rapporten, hoewel niet onbelangrijk, vooral niet dat van Julien, zijn kort, het laatste vooral bijzonder lakonisch, om niet te zeggen oppervlakkig. Alleen *de Rougé* geeft een vrij uitgebreid en aantrekkelijk geschreven Overzicht van de vordering en den tegenwoordigen staat der wetenschap, waarin hijzelf den eersten rang bekleedt. Daarbij beperkt hij zich niet angstvallig tot Frankrijk, maar spreekt

[1]) Henri Brugsch, Examen critique du livre de M. Chabas intitulé: Voyage d'un Egyptien en Syrie etc. au XIVe siècle avant notre ère. Extrait de la Revue critique d'Histoire et de Littérature. Paris Franck, 1867. (Prijs 55 cts.)

ook van de buitenlanders met waardeering. Het overzicht loopt van 1846—1866, dus over een tijdvak van twintig jaren. Achtereenvolgends behandelt hij de ontcijfering der teksten, de vorderingen in geschiedkunde, chronologie en sterrekunde, kunsten, letterkunde, zeden en godsdienst. Wat dezen laatsten betreft, men weet dat de Rougé een voorstander is van de meening, dat de godsdienst der Egyptenaren op twee voorname grondslagen rust: de eenheid van den hoogsten God, en de onsterfelijkheid der ziel. Het uitgebreidste Polytheïsme is daarmede, door middel van de emanatie-leer in verband gebracht. En dit is een feit. De egyptische godsdienst vereenigt het zuiverste Monotheïsme met een Veelgodendom dat geen grenzen kent. In dat Monotheïsme echter den grond, in het Polytheïsme de ontaarding, de verbastering van de chamietische godsvereering te willen zien, komt mij geheel verkeerd voor. Mij dunkt, men behoeft bij eenige kennis der egyptische theologische teksten, niet verre te zoeken naar het ontstaan van dat Monotheïsme, dat wij wel reeds in de oudste gedenkstukken vinden, maar dat, evenals het hieroglyfenstelsel zelf, slechts de vrucht van een lange, vóór-historische ontwikkeling kan zijn geweest.

Een belangrijk hulpmiddel tot de studie der oud-egyptische teksten is het Woordenboek van *Brugsch*, waarvan onder den titel: *Hieroglyphisch-demotisches Wörterbuch, enthaltend in wissenschaftlicher Anordnung die gebräuchlichsten Wörter und Gruppen der heiligen und der Volks-Sprache und Schrift der alten Aegypter, nebst deren Erklärung in französischer, deutscher und arabischer Sprache, und Angabe ihrer Verwandtschaft mit den entsprechenden Wörtern des koptischen und der semitischen Idiome.* (Leipzig, J. C. Hinrichs. Parijs, Klincksieck, 1867—1868. Prijs per afl. *f* 16,—. Het geheele werk bij inteekening, 100 Thlr. *f* 180,— à *f* 200,—. Doch er komt nog een supplement, dat afzonderlijk zal worden berekend.) nu tien afleveringen verschenen zijn. Het geheele werk is evenals de *Chrestomathie* van de Rougé op steen geautografeerd, en in handschrift reeds kompleet, zoodat de uitgave snel vordert en de voltooiing zeker is. 2947 woorden zijn reeds besproken. Het uitgegevene loopt tot χetχet. Men houde daarbij in het oog, dat de aspiraties bij Brugsch niet, zooals gewoonlijk bij de Egyptologen, het alfabet sluiten maar dat de verschillende s-, k- en t- klanken nog volgen. De deugden en gebreken van het werk zal het gebruik moeten leeren. Doch zoo groot kunnen de gebreken niet zijn, of het bewijst een belangrijken dienst aan de wetenschap. Die weet wat het zegt, een taal,

een letterkunde te leeren kennen, zonder daarbij anders dan door eenige korte Glossaria te worden geholpen, zal ook het minst volledige woordenboek (en ik heb geen reden, om dat van Brugsch zoo te noemen) met vreugde begroeten. [1]) Naar het oordeel van den schrijver wortelt de egyptische taal in het Semietisch. »Nu reeds kan ik voorspellen," zegt hij (Voorrede p. IX), »dat de taalvorsching eens verbaasd zal zijn over den engen band van verwantschap, die de egyptische taal met haar semietische zusters samenknoopt, en over het feit, dat voor mij nu reeds vast staat, dat allen een gemeenschappelijke moeder hebben, wier zetel aan de oevers van Eufraat en Tigris moet worden gezocht." Hij spreekt daarbij den wensch uit, dat een geleerde, met de semietische talen vertrouwd, van zijn standpunt uit deze verhouding mocht onderzoeken, en houdt zich verzekerd, dat hij het feit, volgens hem onwederlegbaar, »*auf das Schlagendste*" zou bewijzen.

Wie zich een heldere voorstelling van Egypte, zijn tegenwoordigen toestand en de belangrijkheid zijner gedenkteekenen wil vormen, leze de *Voyage en Egypte et en Nubie* van *J. J. Ampère*, thans op nieuw, voor 't eerst in een band, uitgegeven (Parijs, M. Lévy frères, 1867. Prijs ƒ3,75) door de F. de Saulcy. De reis werd in 1844 en 45 gemaakt, en dus gelijktijdig met die van Lepsius, vroeger dan die van Brugsch (1853 en 54) en de tweede van Hoskins (1860—61. De eerste, de belangrijkste voor de Archeologie, doch waarvan mij de beschrijving, zoo die bestaat, onbekend is, viel in 1832—33). De beschrijving van Ampère houdt ongeveer het midden tusschen die der beide duitsche geleerden aan de eene en die van Hoskins aan de andere zijde [2]). Niet zoo uitsluitend, of bijkans uitsluitend geleerd en oudheidkundig als de eerstgenoemde, is zij ook niet zoo oppervlakkig uit een wetenschappelijk oogpunt als die van den laatste. De stijl van Ampère is boeiend, de voorstelling levendig. Veel van hetgeen hij meêdeelt is ons thans niet nieuw meer. Niet weinige zijner beschouwingen zijn verouderd, omdat latere onderzoekingen voor ons een licht hebben ontstoken,

---

[1]) Het zoogenaamde Woordenboek van Champollion, na zijn dood uitgegeven, mag dien naam slechts bij benadering dragen, en is in elk geval thans verouderd.

[2]) R. Lepsius, Briefe aus Aegypten, Aethiopiën und der Halbinsel des Sinai (1842—1845). Berlijn, 1852.

H. Brugsch, Reiseberichte aus Aegypten. Leipzig, 1855.

G. Hoskins, A Winter in Upper and Lower Egypt. Londen, 1863.

dat voor Ampère, twintig jaar geleden, niet schijnen kon. Maar, en dit is de waarde van zijn werk, in dien tijd stond hij dan ook volkomen op de hoogte der wetenschap, en hij verraadt door eenige verassende opmerkingen een juisten blik. Zoo heeft hij zeer goed gezien, dat niet de Nijl, maar de groote scheppende natuurkracht de hoofdgodheid der Egyptenaars uitmaakte, en ijvert hij tegen de fransche geleerden en duitsche mythologen, die toenmaals algemeen het eerste beweerden (blz. 300). De eenheid van verscheidene egyptische goden en godinnen was hem niet verborgen. Dat Hathor dezelfde is als Isis had hij toen reeds gezien. En de verwachting die hij blz. 341 uitspreekt: „*Je crois que ce Panthéon compliqué et bizarre, mieux connu, se simplifiera et se réduira considérablement,*" wordt door de latere nasporingen steeds meer bevestigd. Over het geheel geeft hij over den godsdienst en de mythologie der Egyptenaars heldere overzichten, en toont hij daarover oorspronkelijke gedachten te hebben bezeten. De beschrijving van de tempels te Ibsamboel (blz. 501 volgg.) is, ook in dit opzicht, een der schoonste partijen van het werk. Hoogst belangrijk is het pleidooi (blz. 81, 90 volgg.) waarin hij tracht te bewijzen, dat de alexandrijnsche beschaving en filozofie, zoo goed als niets, weinig meer dan eenige vormen, aan de oud-egyptische beschaving en godsdienst, maar alles aan de Grieken had te danken, of, om juister te spreken, volkomen, zuiver grieksch was. Indien Ampère zijn zaak niet bewezen heeft, dan heeft hij in zijn klemmend betoog niet weinig aangevoerd, om zijn beweren tot de hoogste waarschijnlijkheid te verheffen. Wat ons vooral in zijn geschriften, en ook in dit werk weêr treft, dat is die brandende ijver voor de wetenschap, die hem altijd kenmerkte, en die hem tot zulk een warm verdediger van Champollion's stelsel van Hieroglyfiek verhief, in een tijd toen onwetendheid, onverschilligheid en geleerde onverdraagzaamheid samenspanden om dat te betwijfelen of te bespotten.

Een allerbelangrijkste bijdrage tot de kennis der egyptische oudheid en godsdienst is het pas verschenen werkje van den reeds genoemden Egyptoloog *Heinrich Brugsch: Die ägyptische Gräberwelt. Vortrag gehalten in der Museums-Gesellschaft zu Frankfurt a.M. Nebst einem Anhange, enthaltend* 6 *autographirte Tafeln mit* 170 *Inschriften einer altägyptischen Grabkapelle.* (Leipzig 1868. J. C. Hinrichs. Prijs *f* 1,90.) Het is in populairen vorm geschreven, en geeft een zeer aanschouwelijk beeld van de inrichting der graven en grafkapellen, de voorstellingen omtrent het toekomstige leven en de vereering

van het licht en de zon bij de Egyptenaars. De kopiën der opschriften geven daaraan voor de wetenschap, en de heldere uiteenzetting van het egyptische geloof omtrent den toestand des menschen na den dood, zoowel als de vertaling van eenige teksten en o. a. van een hymne aan de zon als Horus en Atum, in het bijzonder voor de godsdienstwetenschap waarde. Het onderscheid tusschen den geest die in het oude memfitische, en den geest die in het jongere thebaansche rijk heerschte, tusschen het naieve geloof der klassieke egyptische en de twijfelzucht der grieksch-ptolemeïsche periode is duidelijk aangetoond. Te Memfis bekleeden de godsdienstige voorstellingen nog een geringe, ondergeschikte, in het priesterlijke thebaansche rijk een voorname plaats onder de afbeeldingen en opschriften die den doode omringen. Maar terwijl men te Memfis zoowel als te Thebe met een zekere kalmte en hoop den dood tegemoet ziet, en den gestorvene als een levende beschouwt, bevatten de graf-opschriften uit den tijd der Ptolemeën niets dan klachten over het verlorene leven, en raadgevingen aan de achterblijvenden, om het bestaan zooveel mogelijk te genieten, omdat het graf niets dan duisternis en hopelooze droefheid bevat. Ik kan de lezing van deze goedgeschrevene voordracht aan ieder aanbevelen, die in de merkwaardige theologie en eschatologie der oude Nijlbewoners belangstelt.

Gelijktijdig met deze voorlezing verscheen van den onvermoeiden *Brugsch* nog de tweede druk van zijn jongste reisverhaal: *Wanderung nach den Türkis-Minen und der Sinai-Halbinsel. Mit drei Tafeln sinaitischer Inschriften* (Leipzig 1868. Hinrichs. Prijs *f* 1.15). Het is het verhaal van een tocht door den schrijver, in gezelschap van den Baron Keffenbrinck-Ascheraden en diens gemalin naar het sinaïtische schiereiland gemaakt. Voor de geografie, en vooral voor de kennis der namen door de oude Egyptenaars aan eenige belangrijke plaatsen uit deze streken gegeven, is zijn boekje niet zonder gewicht. Opmerkelijk is, dat slechts één dier namen (Pe-tum of Pe-atum, de stad van Atum, den God der avondzon, het Pithom der Hebreën) met dien van de israëlietische oorkonden overeenkomt. Dit is te vreemder, omdat het schiereiland reeds sinds de 3e dynastie (de Exodus valt onder de 19e) onder de heerschappij van Egypte stond, en dat de mijnwerken, van dien tijd af door de Nijlbewoners geëxploiteerd, in de onmiddelijke nabijheid van den Serbal (den Sinai, vlg. Lepsius) lagen. Vermoedelijk hebben de oude Israëllers zich van de inheemsche semietische namen bediend. De meening, tot

nog toe in navolging van Lepsius algemeen gekoesterd, dat de mijnen van het sinaïtische schiereiland kopermijnen zouden geweest zijn, wordt door Brugsch bestreden. *Mafkat* beteekent volgens hem niet *koper*, maar *turkoois*. Inderdaad heeft de engelsche majoor Macdonald, kort nadat Lepsius het schiereiland bezocht, oud-egyptische turkooismijnen met talrijke hieroglyfische opschriften in de Wadi Maghara (مغارة, in de hierogl. opss. reeds *magaruta*, de holen) ontdekt, en sinds dien tijd op eigen kosten geëxploiteerd. Het was onder leiding van dezen gastvrijen engelschman, dat Brugsch ze bezocht. Zoo wordt door een Indo-europeër van de 19e eeuw het werk voortgezet door de Chamieten reeds vele eeuwen vóór Mozes begonnen, en dat de zwervende Semieten niet eens hun aandacht waardig keurden. Het verwondert ons niet, dat aan koning Snefru, den eersten dien de opschriften van Maghara vermelden, en die naar 't schijnt de mijnen opende, na het schiereiland aan zich onderworpen te hebben, nevens Hathor, de plaatselijke godin, en Horus van het oosten, den plaatselijken god van de grensplaats Klysma (Kolzum), den overwinnaar der bergvolken een goddelijke hulde werd toegebracht, en dat ook Thoth, de god van kennis en kunst daar werd aangebeden. Behalve deze en andere gewichtige mededeelingen zal de beschrijving die Brugsch van zijn verblijf in het klooster op den tegenwoordigen Sinaï geeft, den theoloog niet onwelkom zijn.

Is het waar, wat Brugsch beweert, dat de egyptische taal een semietische is, dan is de overgang van zijn reisbeschrijving tot een werkje over de oostelijkste Semieten niet groot. *Dr. W. Wattenbach*, professor te Heidelberg heeft een boekje uitgegeven getiteld: *Ninive und Babylon. Zwei Vorträge.* (Heidelberg, Fr. Bassermann. 1868. Prijs *f* 0.80), waarin kort en helder tevens de uitkomsten der nieuwste assyrologische studiën worden opgesomd, in een aangenamen, leesbaren vorm gegoten en met goede opmerkingen toegelicht. Een opsomming der assyrische en babylonische goden vindt men hier niet, maar het karakter der mezopotamische godsdiensten wordt zeer goed in het licht gesteld. Waarom het boekje *Ninive und Babylon* heet, en niet *Assur und Babel*, begrijp ik niet. Immers Niniveh is een van de jongste assyrische steden, althans eene, die eerst laat een zekere beteekenis verwierf, en dus in dit opzicht niet in de verte met Babel kan worden vergeleken.

Bestaat er eenig verband tusschen dit westen van Azië en het oostelijkste rijk van zijn vaste land, het chinesche? Deze vraag

reeds meermalen gedaan, en door sommigen bevestigd, door anderen bepaald ontkennend beantwoord, door de verstandigsten voorloopig in het midden gelaten, wordt door *John Chalmers*, A. M. in zijn werkje: *The origin of the Chinese: an attempt to trace the connection of the Chinese with western nations in their religion, superstitions, arts, language, and traditions*, (Londen, Trübner & C°. 1868. Prijs *f* 1.65) in eersten zin, d. w. z. toestemmend beslist. Op allerlei gronden neemt hij de hooge waarschijnlijkheid aan dat China's beschaving met die der Indiërs en Perzen, der Semieten enz., in één woord van al de beschaafde volken van Azië en Europa uit dezelfde bron is gevloten. In 't algemeen heb ik niets tegen deze slotsom, die ook mij waarschijnlijk voorkomt. Het is inderdaad niet onmogelijk, dat een tak van het mongoolsche ras naar het Oosten getogen is, terwijl een ander gedeelte het Westen overstroomde, en in het land der twee rivieren, tusschen Eufraat en Tigris een kortstondige beschaving stichtte, waarvan het spijkerschrift, hieroglyfen aan de chinesche zoo nauw verwant, het eenige overblijfsel is. Het is evenzeer denkbaar, en meer dan dat, dat deze Turaniërs met Aryers en Semieten een gemeenschappelijk stamland bewoond hebben, en met elkaâr lang in aanraking zijn geweest. Doch dit alles zijn nog gissingen en vermoedens; bewijzen, gelijk voor de eenheid van het arische of het semietische ras zijn nog niet gevonden. Ik kan ze ook in Chalmers' boekje niet vinden. Hij heeft veel punten van overeenkomst genoemd, doch de meeste daarvan, die op den godsdienst betrekking hebben, zijn aan alle volken gemeen, en bewijzen dus te veel = niets. Sommige vergelijkingen zijn evenwel treffend en verdienen nadere overweging. Daaronder reken ik hetgeen hij meêdeelt over den zoogenaamden heiligen bedwelmenden drank, die in de arische mythologie en godsdienst zulk een voorname plaats beslaat, en die ook bij de Chinezen wordt gevonden. Men zal daarom het boekje niet geheel onbevredigd uit de handen leggen. Heeft de schrijver zijn stelling niet bewezen, hij heeft menigen wenk gegeven, die bij nader onderzoek vruchtbaar kan worden, en een niet te versmaden bijdrage geleverd tot de kennis van de chinesche gebruiken en voorstellingen. Ook in de kennis van andere godsdiensten is hij niet geheel een vreemdeling.

Eenmaal aan China bezig, vermeld ik nog een verhandeling van *Plath: Chronologische Grundlage der alten chinesischen Geschichte*. (Munchen, F. Straub, 1867. 95 cts.) Het is hier de plaats niet om den

schrijver in zijn redeneeringen te volgen, en ik ben niet bij machte die te beoordeelen. Ik wil alleen zijn slotsom nog mededeelen: Meent Legge, dat 775 v. C. het eerste zekere jaartal in de chinesche geschiedenis mag worden genoemd, Plath meent bewezen te hebben, dat 1122 of 1111 v. C. als het begin der 3e (Tsjeu-)dynastie reeds zeker is, en dat men dan een over 't geheel zekere tijdrekenkunde bezit tot 841 v. C., het eerste jaar van 't regentschap van Kung-ho. Vóór dien tijd is alles onzeker, en men kan slechts zeer in 't algemeen de dynastie Hia in de 19e en den tijd van Yao en Sjün in de 20e eeuw vóór C. stellen. De schrijver eindigt met deze verstandige woorden: »*Abweichende Angaben künstlich zu vereinigen, wird oft viel Zeit und Kraft verschwendet; das Gebiet der sichern Geschichte ist aber so weit und gross, dass beide besser auf deren Anbau verwendet werden.*"

C. P. T.

Met een enkel woord maak ik hier melding van een in het vorige jaar bij Williams en Norgate te Londen verschenen werk van *John James Taylor*, principal of Manchester New college, over het eigenaardig karakter van het Johannes-Evangelie, onder den titel: »an attempt to ascertain the character of the fourth gospel especially in its relation to the three first. De schrijver, heeft na jaren zoekens en navorschens, het geloof aan den apostolischen oorsprong van het 4de Evangelie opgegeven. Al werd hij tot dit resultaat hoofdzakelijk door de ons sinds lang overbekende bewijsvoeringen van Baur c. s. gebracht, zijn wel geschreven boek getuigt van zelfstandige studie, en zou alleen reeds om de zeldzaamheid van het geval, dat een Engelsch theoloog con amore de echtheid van het zarte Hauptevangelium bestrijdt, onze aandacht verdienen.

Ten einde althans eenig denkbeeld te geven van de wijze waarop de schrijver zich van zijne taak heeft gekweten, volgen hier de opschriften der verschillende capita of sections waarin het boek is verdeeld.

1. De stand der questie. 2. Over de mogelijkheid dat het 4de Evangelie en de apocalypse van denzelfde schrijver zouden kunnen zijn. 3. De apostel Johannes naar het N. T. en de oudste kerkelijke overlevering. 4. Vergelijking van het vorige resultaat met de aan Johannes toegekende schriften. 5. Rechtstreeksche getuigenissen aangaande den auteur der apocalypse. 6. Kerkelijke reactie tegen de apocalypse. 7. De getuigenissen over den apostolischen

oorsprong van het 4de Evangelie. 8. Inwendige indicaties van een later datum in het 4de evangelie. 9 en 10. De paaschstrijd. 11. Recapitulatie en resultaat.

A. D. L.

Het is mij aangenaam, dit overzicht te mogen beginnen met de mededeeling, dat een belangrijk werk voltooid is. Ik bedoel: *Chaldaïsches Wörterbuch über die Targumîm und einen grossen Theil des rabbinischen Schriftthums* von Rabb. Dr. J. Levy. Het zijn twee deelen in lexicon-formaat, van 430 en 595 bladzijden, in twee kolommen gedrukt (Leipzig, 1866—68; 11 Thaler). Ik acht mij zelven niet bevoegd om dit werk te critiseeren. Laat mij er alleen van zeggen, dat Fleischer het waardig heeft gekeurd om met „Nachträge" van zijne hand in het licht te verschijnen, en dat Geiger, hoewel hij er het een en ander in mist, toch niet aarzelt het als eene groote aanwinst te roemen.

Van een Lexicon, dat ten einde is geloopen, ga ik over tot een dat begint: *Bibel-Lexikon. Real-wörterbuch zum Handgebrauch für Geistliche und Gemeindeglieder. Herausgegeben van* Dr. D. Schenkel. *Mit Karten und in den Text gedruckten Abbildungen in Holzschnitt* (Leipzig, Brockhaus). Het wordt berekend op 32 afleveringen, elk van 80 pp. (à 10 sgr.), waarvan tot heden toe 2 het licht hebben gezien; de 2de brengt het artikel *Apokalypse* niet geheel ten einde. De uitvoering, om daarmede te beginnen, is voortreffelijk, zooals men die van Brockhaus verwacht. De artikelen zijn door verschillende geleerden bewerkt. Op den omslag worden als medearbeiders van den uitgever genoemd: Bruch, Diestel, Dillmann, Fritzsche, Gasz, Hausrath, Hitzig, Holtzmann, Keim, Lipsius, Merx, Reusz, Roskoff, C. Schwarz, A. Schweizer — in één woord, de liberale theologen van naam, met uitzondering van hen, die gerekend worden tot de uiterste linkerzijde te behooren. Het zal wel overbodig zijn te zeggen, dat ons hier veel, zeer veel voortreffelijks wordt aangeboden. Als bijzonder belangrijk of welgeslaagd hebben mij getroffen de artikelen *Abgötterei* en *Aegypten* van Merx; *Alexandrinische Religionsphilosophie* van Lipsius; *Amos* van Nöldeke; *Amalekiter* van Bertheau; *Apokalypse* van ..... (de onderteekening ontbreekt nog) en meer andere. Dat er ook veel in voorkomt, waarmede ik minder sympathiseer, spreekt wel van zelf. Zoo vroeg ik mij zelven af, of de vrees om te concludeeren niet te zeer doorstraalt in het artikel *Ahasverus* van Reusz?

Levert *Ezr.* IV : 7—23 werkelijk zoo groot bezwaar tegen het gevoelen, dat die naam in het O. T. altijd en overal Xerxes aanduidt? Inzonderheid zou ik voor mij bedenking hebben tegen sommige artikelen van den ijverigen hoofdredacteur, Dr. Schenkel. Waarom heeft hij b. v. de artikelen *Aäron* en *Abraham* voor zich zelven gereserveerd? Het blijkt, dat hij over die beide mannen niet alleen genoeg, maar zelfs te veel te zeggen had. Anders uitgedrukt: de critiek, in de beide artikelen geoefend, is veel te zwak. Met kleine concessiën en een weinig natuurlijke en mythische verklaring kunnen wij heden ten dage niet meer volstaan. Doch om te durven doortasten moet men zich op het terrein volkomen te huis gevoelen. Van Schenkel zal wel niemand dit eischen, doch — wáárom roept hij dan niet de hulp van anderen in? — Natuurlijk verhinderen deze bedenkingen mij niet, de voortzetting en voltooiing van den gewichtigen arbeid met belangstelling te gemoet te zien.

De oorsprong van het boek *Henoch* en van de zgn. *Assumtio Mosis* is op nieuw onderzocht door Dr. F. Philippi, Lehrer an der Realschule zu Schwerin, in eene monographie, getiteld: *Das B. Henoch, sein Zeitalter und sein Verhältniss zum Judas-Briefe. Ein Beitrag zur neut. Isagogik. Nebst einem Anhange über Jud. vs.* 9 *und die Mozesprophetie* (Stuttgart, 1868; 28 sgr.). De auteur is een zoon van ὁ πάνυ Philippi te Rostock, en draagt deze proeve aan zijn vader op. Bij de lezing van den titel wekt de herhaalde vermelding van den Judasbrief aanstonds eenig wantrouwen: de vrees komt bij ons op, dat de betrekking, waarin de brief staat tot de beide *pseudepigrapha*, bij het onderzoek naar den oorsprong te veel gewicht in de schaal zal leggen. Zoo is het inderdaad. De apostolische oorsprong van den Judas-brief staat voor den schrijver vast, maar schijnt hem kwalijk vereenigbaar met de gewoonlijk aangenomen afhankelijkheid van de beide apocriefe geschriften, die in den titel worden genoemd. Wanneer wij nu verder vernemen, dat *Henoch* geschreven is na het jaar 70 n. Chr. door een Christen uit de Joden, voor en met het oog op zijn volk, en dat de profetie van Mozes ± 80 n. Chr. is ontstaan; wanneer het derhalve blijkt, dat de Judasbrief niet de copie, maar het origineel is — kunnen wij dan aan dit resultaat wel eenige waarde hechten? Het is al te duidelijk, dat het zoo wezen moet en daarom ook voor den auteur zoo is. Het autoriteitsstandpunt doodt noodwendig bij allen, die het niet mede innemen, het vertrouwen op het onderzoek, dat daarvan uitgaat.

Das Buch Daniel erklärt von R. Kranichfeld, Lic. der Theol. u. Doctor der Phil., Privatdocent bei der Univ. zu Berlin (Berlin, 1868; 2 Thaler). De auteur van dezen nieuwen commentaar deelt ons in de voorrede mede, dat zijne voorlezingen over de geschiedenis der Semietische talen hem aanleiding hebben gegeven om *Daniël* onder handen te nemen. Zijn uitgangspunt was dus philologisch, en het bevreemdt niet, dat het boek datzelfde karakter vertoont. Het kenmerkt zich nog door vlijtig gebruik van de Peschitto en — door grooten eerbied voor den Masorethischen tekst. De historische en theologische behandeling van *Daniël*, hoewel geenszins des schrijvers hoofddoel, wordt daarom toch niet door hem veronachtzaamd. Aan de behandeling van de quaestie der authentie is eene inleiding van 60 bladzijden gewijd. De schrijver verklaart zich voor de echtheid, zonder evenwel, voor zoover ik heb kunnen nagaan, nieuwe argumenten daarvoor bij te brengen. Dit alleen kan van hem worden getuigd, dat hij van hetgeen de apologeten reeds vroeger hebben aangevoerd gewoonlijk het beste — of het minst slechte — kiest. Van zijne voorgangers onderscheidt hij zich vooral hierin, dat hij in het boek *Daniël* geenszins zóó bepaalde en nauwkeurige voorspellingen kan ontdekken als men daarin pleegt te vinden. Het onbepaalde, meer of min nevelachtige der voorzeggingen is in zijne schatting een bewijs voor haren hoogen ouderdom, tegen de onderstelling, dat ze *post eventum* zijn geschreven. Dr. Kranichfeld heeft zich, met andere woorden, door den schrijver van het boek op een dwaalspoor laten brengen en geheel voorbijgezien, dat de gekozen inkleeding dezen noodzaakte, zich duister en raadselachtig uit te drukken.

Groote geleerdheid zonder de minste critiek — zietdaar in weinige woorden het karakter van het werk: *Die heiligen Alterthümer des V. Israel* von Dr. Scholz, Prof. der alttest. Exegese in der Kath. theol. Facultät zu Breslau (1er Theil; Regensburg, 1868; 1½ Thaler). Dit deel, waarop na een jaar het 2de en laatste volgen zal, behandelt *Das Cultus-personal und die Cultus-stätten des V. Israël.* Het 1ste boek behelst eene inleiding en daarna in 3 hoofdstukken eene beschouwing over de Levieten, de priesters en den Hoogepriester. In het 2de boek komen achtereenvolgens ter sprake: de tabernakel, de Salomonische tempel, de tempel van Zerubbabel en van Herodes, de Synagogen. Niet alleen van de *data* des O. Testaments, ook van de Mischna maakt de auteur vlijtig gebruik. Maar, zooals ik reeds zeide, de critiek is voor hem als niet bestaande. Van de

protestantsche schrijvers zijn zelfs, veiligheidshalve, alleen de rechtgeloovigen geraadpleegd. Op ons standpunt kunnen wij dus aan het geheele werk niet de geringste waarde toekennen. Meer dan eenig gedeelte der wetenschap wordt juist de *Res Sacra* in de Israëlitiesche oudheden door de critische studie van het O. Testament geheel vernieuwd.

Van Geiger's *Jüdische Zeitschrift* zijn sedert mijne laatste mededeeling (Jaargang 1867, bl. 500) 3 afleveringen in het licht gegeven, de 2de, 3de en 4de van den 5den jaargang. Niet alles wat daarin voorkomt kan ons belang inboezemen. Ik onthoud mij daarom van volledige inhoudsopgave, maar vestig de aandacht op hetgeen met de oudtestamentische studiën in betrekking staat. Het meeste daarvan is geleverd door den geleerden redacteur. Van zijne hand vinden wij hier (S. 98—116) *Biblische und thalmudische Miscellen* (o. a. over *Job* XIII : 28; de beteekenis van שֶׁלַח; *Ps.* L : 23; *Richt.* XIX —XXI); (S. 142 ff.) recensies van Luzzatto's *Jesaja*, van J. Levy's *Wörterbuch* u. s. w. Lief. 6—9 enz.; (S. 252 ff.) *Die neuesten Forschungen über Judenthum und Christenthum* (o. a. over den Commentary van Kalisch op *Levit.* I—X, over Kohler's *Segen Jacob's*, over Derenbourg's *Essai*, over Graetz, *Sinaï et Golgotha*); (S. 282 ff.) *Biblische Miscellen* (gissingen over den tekst van *Ex.* XVIII : 10; *Lev.* XX : 10; *Jes.* XXX : 26; LXVI : 20, 21; *Spr.* XVI : 29; *Job* XXIII : 14; XL : 19). — In de aan Geiger gerichte en hier, geheel of ten deele, opgenomen brieven (S. 191—236, 309—315) komen zeer belangrijke bijzonderheden ter sprake. Zoo blijkt o. a., dat een van Geiger's vrienden te Londen het boven (bl. 105 vv.) besproken boek van Fürst al even fraai vindt als de referent, die daar aan het woord is. Als auteur van de verhandeling over den Talmud in *the Quarterly Review* van Oct. 1867 noemt dezelfde correspondent Dr. Em. Deutsch. Tegen Derenbourg's gissing over *Ezr.* VII : 9 (Jaargang I : 284) brengt Oppert bezwaren in. Van onderscheidene kanten wordt het in de vorige aflevering ter sprake gebracht boek van denzelfden geleerde: *Essai sur l'histoire* etc. zeer geroemd. — Doch het is niet wel mogelijk, alle bijzonderheden te vermelden. De lezer stelle zich dus met het bovenstaande tevreden.

Ten slotte nog het bericht, dat Prof. Dr. L. Noack te Giessen binnen kort denkt uit te geven een werk in twee deelen: *Von Eden nach Golgotha.* Te oordeelen naar het Prospectus, belooft dit boek

al de vroegere geestesproducten van den auteur in zonderlingheid te overtreffen.

Leiden, 14 April 1868. A. K.

Door een bevoegde hand werd mij de volgende mededeeling gesuppediteerd:

»Prof. Land heeft onlangs het Tweede Deel zijner uitgave van Anecdota Syriaca mogen voltooien. Het bevat den Syrischen text van al de historische geschriften van den monophysitischen bisschop Joannes van Ephesus (6e eeuw), voor zoover die niet reeds in Cureton's uitgave van 1853 (in het engelsch door R. Payne Smith en in het hoogduitsch door J. M. Schönfelder vertaald) waren opgenomen. Daarbij zijn facsimile's uit de gebezigde handschriften en een overzicht van de titels der hoofdstukken in het latijn gevoegd; een volledige vertaling zal in een later deel worden opgenomen. Bovendien vinden wij hier een lange lijst van verbeteringen en toevoegsels tot het eerste deel; daaronder ook enkele tot weerlegging van gemaakte bedenkingen. Hetgeen voor onze lezers het belangrijkste wezen zal, is het betoog, dat Dr. Merx (in Hilgenfeld's Zeitschrift 1867, Heft I) ten onrechte in zekere stukken van het eerste deel, met name in een brief aan de diakonesse Anastasia, nieuwe pseudo-Ignatiana heeft meenen te ontdekken. Na het afdrukken van het boek is inderdaad door Dr. Wright, blijkens een particulier schrijven, de bedoelde brief in zijn geheel in een londensch handschrift teruggevonden, onder den naam van Severus patriarch van Antiochië, aan wien hij door onzen landgenoot was toegekend; en het verband van den text in het vroeger geraadpleegd exemplaar, brengt mede, dat hierdoor al de pseudo-Ignatiana van Merx geheel vervallen. — Voor de twee volgende deelen worden aangekondigd de historische werken van Zadraxias Rhetor, monophysitisch bisschop van Mitylene (het grieksche origineel uit de 6e eeuw is verloren) en al de overblijfsels van de literatuur der syrisch-palaestynsche kerk; daaronder de zoogenaamde hierosolymitaansche bijbelvertaling voor zoover die bewaard is gebleven, zoowel volgens den reeds uitgegeven romeinschen codex als volgens londensche en peterburgsche palimpsesten."

Algemeen bekend en gebruikt is de *Bibliotheca historica medii aevi* of, naar den duitschen titel: *Wegweiser durch die Geschichtswerke des Europaeischen Mittelalters* van August Potthast (Berlin, Hugo

Kastner & Cie. 1862, Th. 6). Het is een onmisbaar boek voor ieder die door zijn studie tot het nasporen van middeleeuwsche bronnen wordt geleid. Daarop is nu, onder denzelfden titel, een *Supplement* verschenen te Berlijn bij W. Weber, Th. 3. Het bevat de toevoegselen tot de in het hoofdwerk bijeengebrachte data, in dezelfde orde gerangschikt, zoodat het naslaan zeer gemakkelijk is. Bovendien ontvangt men een volledige opgave van de Heiligen met hunne dagen en feesten; een catalogus van de roomsche pausen en daarnevens van de duitsche keizers en koningen; een lijst van alle duitsche bisschoppen naar alphabetische volgorde van de bisdommen; alles met de chronologie daarnevens; eindelijk als toegift een aanwijzing en vertolking van de in de middeleeuwen gebruikelijke namen voor zon- en feestdagen. Het geheel is een tweede monument voor den stalen ijver van den auteur en niet minder voor zijne zelfverloochening om, ter wille van de historische studie, zijn leven aan zulk catalogiseeren te wijden. Te meer verdient hij daarvoor dankbare waardeering, omdat hij de grootste zorg aan de juistheid zijner citaten heeft besteed.

Er is in den handel gebracht (Antwerpen. Drukkerij J. E. Buschmann fr. 2) een afzonderlijke afdruk van de beantwoording der door de Académie d'Archéologie de Belgique uitgeschrevon prijsvraag over Tanchelijn of Tanchelm door H. Q. Janssen, predikant te St. Anne ter Muiden. Aan den schrijver is een eervolle vermelding benevens een eermedaille toegekend. Aan de reeds bekende data over Tanchelyn heeft de schrijver te vergeefs getracht nog andere toe te voegen. En die bekende data, ten minste de gelijktijdige, zijn allen van vijandige zijde en geven daardoor aanleiding tot de verdenking van partijdigheid. De heer Janssen heeft er zich op toegelegd, het waarschijnlijk ware van het onware in die berichten te onderscheiden en voorts van hetgeen over de leer van den ketter wordt medegedeeld zoo veel mogelijk één geheel te maken. Maar bij gebrek aan nieuwe bescheiden heeft hij ook niet veel nieuw licht kunnen doen opgaan over die bladzijde uit de kerkgeschiedenis van den aanvang der 12de eeuw. Daarvoor zou het noodig geweest zijn de verschillende vormen waarin zich de geestesrichting, waartoe ook Tanchelyn behoorde, in dien tijd openbaarde in hun onderling verband te bestudeeren; iets, waartoe de gestelde prijsvraag geen bepaalde aanleiding gaf.

Die Geschichte des Hussitenthums und Prof. Constantin Höfler. Kritische Studien von Dr. Franz Palacky, K. Böhm. Landeshistoriographen. Zweite Auflage. Prag. 1868. Verlag von Friedrich Tempsky. Th. 1.

Palacky is de auteur eener geschiedenis van Boheme, die in 10 deelen zich uitstrekt van den vroegsten tijd tot het jaar 1526. Van een verdere voortzetting van dat werk heeft hij afgezien, maar daarentegen stelt hij zich voor zijn vroeger onderzoek nog eenmaal ter hand te nemen en met de later aan het licht gebrachte data te verrijken. Hierdoor komt hij in de noodzakelijkheid van zich ook bezig te houden met de, naar zijne overtuiging, zeer partijdige wijze waarop de Hussitische beweging beschreven is door Prof. Const. Höfler te Praag. Deze heeft in de door de keizerlijke academie van Weenen uitgegeven Scriptores rerum Austriacarum drie deelen geleverd van »Geschichtschreibern der husitischen Bewegung in Böhmen", en bovendien een afzonderlijk werk uitgegeven: »Magister Joannes Hus und der Abzug der deutschen Professoren und Studenten aus Prag 1409". Prag. 1864. Volgens Palacky is door Höfler al wat van vijandige zijde over Hus en zijn aanhang sinds 4½ eeuw verzonnen en uitgestrooid is, met rijke belezenheid en scherpe combinatiegave bijeengebracht en daaruit een zeer onbillijke en door en door onhistorische aanklacht tegen den hervormer van Boheme opgesteld. Om de objectiviteit van zijne geschiedenis bij de aanstaande nieuwe uitgave niet te verstoren door voortdurende polemiek tegen die valsche voorstelling, heeft Palacky in dit werkje afzonderlijk met Höfler afgerekend. Hij beschouwt hem eerst als uitgever der Scriptores rerum Austriacarum en legt hem de grootste zonden tegen de historische kritiek en verregaande fouten in de uitgave der historische documenten ten laste; vervolgens als geschiedschrijver over het Hussitisme, waarbij hij aantoont, dat Höfler uit partijdige afkeerigheid van Hus zich telkens aan de waarheid vergrepen heeft. Palacky zelf maakt geen geheim van zijne ingenomenheid met den Boheemschen hervormer en met de groote beweging die van hem is uitgegaan. Het is een strijd pro ara et focis dien hij tegen Höfler c. s. voert. Het is, volgens hem, om niets minder te doen dan om de geheele onderdrukking hunner nationaliteit, wier voortduur, trots eeuwenlange mishandeling, den Duitschers een doorn in het vleesch is. In waarlijk bezielde taal spreekt hij aan het eind van zijn onderzoek zijn vertrouwen op de zegepraal van het recht ook voor zijn volk uit.

In den eersten jaargang van ons Tijdschrift, Afl. II, bl. 272 heb ik vermeld een werk van G. Plitt, toen nog Docent, thans buitengewoon Professor te Erlangen, over de geschiedenis der Evangelische kerk tot aan den rijksdag te Augsburg. Dat historisch geschrift diende als inleiding tot eene behandeling der Augsburger confessie, die thans verschenen is, onder den titel: *Entstehungsgeschichte des evangelischen Lehrbegriffs bis zum Augsburger Bekenntnisse.* Erlangen. Andreas Deichert. Th. 1: 24. Hoezeer de schrijver verzekert, dat het een zuiver historisch onderzoek is hetwelk hij levert, is het toch duidelijk dat hij wordt bestuurd door het streven om de blijvende waarde der oudste documenten van de luthersche kerk in het licht te stellen.

Slechts oppervlakkig heb ik kennis gemaakt met het werk van J. J. Honegger *Grundsteine einer allgemeinen Culturgeschichte der neuesten Zeit*; Erster Band. Die Zeit des ersten Kaiserreichs. Leipzig, J. J. Weber. Th. 2½. Het is het eerste van 5 deelen, waarop door den schrijver het uitzicht geopend wordt. Bij het doorbladeren kwam het mij voor dat hier wel van toepassing kon zijn: qui trop embrasse mal étreint. In de meeste gedeelten toch vindt men niet veel meer dan eene kroniekmatige literatuurgeschiedenis, waarbij men de zeer gedecideerde oordeelvellingen van den auteur in vertrouwen op diens gezag zonder nader bewijs heeft aan te nemen.

Het zal waarschijnlijk overtollig zijn nog uitvoerig de aandacht te vestigen op het nieuwe werk van Dr. D. Schenkel: *Friedrich Schleiermacher. Ein Lebens und Charakterbild.* De aanleiding tot deze uitgave is de aanstaande honderdjarige vierdag van Schleiermachers geboorte 21 Nov. 1868. Maar het boek wordt door den schrijver genoemd het resultaat van veeljarige studie en van zorgvolle verzameling van al wat tot toelichting van het onderwerp kan dienen. Op den naam van eene biographie maakt Schenkel voor zijne beschrijving geen aanspraak. Die hebben wij, naar zijne verklaring, te wachten »von sachkundigster Seite.'' Wie hiermede bedoeld wordt blijft voor als nog een raadsel. Het boek van Schenkel is verstandig en aangenaam geschreven. Veel nieuws leert men daaruit niet, maar het bekende is zoo beschreven, dat men het gaarne zich nog eens laat verhalen. Wanneer men zich tot een »Lebens und Charakterbild'' bepaalt zal het ook moeilijk zijn veel nieuws te geven. Scheiermachers persoon staat ons door zijne brieven in

scherper afgeteekende trekken voor den geest dan die van de meeste zijner tijdgenooten en ook de belangrijkste voorvallen uit zijn leven zijn algemeen bekend. Toch blijft het altijd een genot op nieuw het oog te slaan op dien man, die naar waarheid van zichzelven getuigen kon: »So bin ich ein prophetischer Bürger einer spätern Zeit." (het motto van Schenkels boek). Die latere tijd heeft nog veel van hem te leeren. Schenkel meent, dat, indien de groote man in deze dagen in ons midden kon wederkomen, hij zich onder het tegenwoordig theologengeslacht nog vreemder zoo gevoelen dan onder dat van voor 40 of 50 jaren, en hij de vrees, die hij aan den avond van zijn leven voor de toekomst der duitsche protestantsche kerk koesterde, maar al te zeer bevestigd zou vinden. Daarom is het goed nu juist op hem de aandacht te vestigen, opdat zijn vrije, edele geest ook op dezen tijd reinigend en bezielend zou kunnen werken. — In vier perioden is de beschijving ingedeeld: Entwicklungskämpfe, Jugendfrüchte, Mannesreife en Lebenshöhe. In elke van die wordt een ontleding ingeweven van de uit de verschillende perioden afkomstige geschriften. Het zijn deze gedeelten die vooral opmerkzaamheid verdienen. De persoonlijkheid van Schleiermacher moge ons genoeg bekend zijn, eene degelijke behandeling en waardeering van zijn theologisch en philosophisch systeem, ook in verband met de in zijn tijd heerschende richtingen en met de uit zijn school zich nog steeds voortplantende beweging zou een kostbare bijdrage voor onze literatuur zijn. Schenkel heeft zich niet voorgesteld wat in dat opzicht nog te wenschen zou zijn geheel aan te vullen. Toch zijn ook zijne beschouwingen over Schleiermachers denkwijze niet van belang ontbloot. Bij de beoordeeling van die episoden uit S's leven, die dikwijls tot een ongunstige kritiek over zijn persoon hebben geleid, verloochent Schenkel zijne liefde voor den grooten meester niet, maar laat zich toch ook niet door vooringenomenheid tot oneerlijke vergoelijking bewegen. Trouwens, dat heeft een man als Schleiermacher niet noodig.

L. W. E. R.

VARIA.

Theol. Studien und Kritiken, 1868 II.

Riggenbach, über die Rechtfertigung durch den Glauben.

Gross, über den Begriff der *κρίσις* bei Johannes.

Wahl, über die Seelenlehre Meister Eckhart's.

Röhricht, zur johanneischen Logoslehre.

Recensionen und Miscellen.

Zeitschrift für die gesammte luther. Theol. u. Kirche. 1868 II.

W. Wolff, ob u. wie im A. T. ein ewiges Leben gelehrt wird.

E. Engelhardt, Zur Frage über die Höllenfahrt Christi.

J. A. F. Richter, die Höllenfahrt Christi.

E. Paret, das Gesetz der Entwicklung auf dem Gebiete des Glaubenslebens.

Miscellen. Allgem. krit. Bibliographie.

Theol. Quartalschrift. 1868 I.

Aberle, Exeget. Studien.

Allgayer, Die altchristl. Latinität u. die profane Philologie der Gegenwart.

Heberle, Über die Lage des Clerus, besonders der Pfarrgeistlichkeit im Mittelalter.

Recensionen.

Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie, 1868 II.

Hanne, Ideen über den Ursprung des Menschen u. w. s. (Schluss.)

Hilgenfeld, Die Psalmen Salomo's u. die Himmelfahrt des Moses griechisch hergestellt u. erklärt. (Schluss folgt.)

H. Spaeth, Nathanael, ein Beitrag zum Verständniss der Composition des Logos-Evangeliums (Schuss folgt). [Spaeth vermoedt, dat Johannes Zeb. f. bedektelijk wordt aangeduid door Nathanael.]

A. Hilgenfeld, Das Johannes Evangelium und die neuesten Schriften von Hofsstede de Groot, Keim und Scholten. [Volgens K. levert de eerste niets, de tweede weinig, de laatste veel voor de Johanneische questie.]

Egli, Scholicus zur H. Schrift. (Fortsetzung folgt.)

Zeitschrift für histor. Theologie 1868 II.

F. Nippold, Beiträge zur holländischen kirchengeschichte.

Dr. Herzog, die Familie Calas u. Voltaire.

J. R. Linder, die Verfolgung des Jeremias Braun van Basel.

F. Klemme, die Bedeutung Johann Tennhardt's.

Foerster, Eine Bemerkung zu Luther's Briefwechsel.

Revue de Theologie VI, 1.

Douen, Notes sur les altérations catholiques et protestantes du N. T. traduit en français.

Nicolas, Les Thérapeutes.

Chronique et Variétés.

De laatste aflevering van Heidenbeun's *Vierteljahrschrift* (III^en^ Bandes 4tes Heft) bevat eene verhandeling van Hamberger, *über mystische Bibelauslegung;* van F. A. Löwe, *über die Bedeutung des Hohenliedes;* van Weidenheim, *zur Textkritiik der Proverbiën* (Cap. X—XIV); van denzelfden over Symmachus en over *Alte Schriftauslegung;* verder eenige samaritaansche stukken uit handschriften van het Britsche Museum.

Van de Bibliotheek van Moderne Theologie is reeds het *elfde* deel compleet, en de *eerste* aflevering van het *twaalfde* deel nu verschenen. Deze Bibliotheek blijft onveranderd even belangrijk van inhoud en even zorgvol bewerkt als zij in hare eerste deelen was.

Deze aflevering bevat: Filo, de Joodsch-Alexandrijnsche wijsgeer, door *Theodor Keim.* Israël, een volk van het Oosten, door *K. Furrer.* Het scepticisme van Bayle.

De Evangeliespiegel, waarvan de Redactie in handen is van den Bezorger van de Bibliotheek van Moderne Theologie, bevat in de Maart-Aflevering: *B. C. J. Mosselmans,* Emancipatie der vrouw. Voorts het resumeerend laatste gedeelte van het »Geschiedkundig onderzoek naar de armoede in ons vaderland door *Prof. J. de Bosch Kemper*", die den Redacteur voor de mededeeling van deze slotsom van zijn onderzoek de vergunning gaf, en, eindelijk, een bericht uit het reisverhaal van *Sir Henry Duston* over de Godsdienst der Abyssiniërs. De April-Aflevering geeft ons: *J. Hooykaas,* Jezus' opstanding; een opstel over »De staat en het christendom" volgens Prof. Bluntschli, en een over »Prostitutie".

DE NAASTE TOEKOMST VAN ONZE NEDERLANDSCHE THEOLOGIE.

De wetenschap tot wier ontwikkeling en bloei ook ons tijdschrift het zijne zoekt bij te dragen, heeft in ons vaderland voor het tegenwoordige geen onbewolkte toekomst. Wel geven wij aan het woord Theologie de beteekenis van godsdienst-wetenschap in het algemeen, en denk ik vooral aan de wetenschappelijke behandeling van de christelijke godsdienst als ik de naaste toekomst onzer wetenschap in ons vaderland donker noem. Maar de christelijke godsdienst neemt in onze theologie de belangrijkste plaats in. Er zijn *drie* redenen, waarom wij van een dreigende toekomst voor de wetenschappelijke behandeling der christelijke godsdienst in ons vaderland mogen spreken. Men zal het niet afkeuren, dat wij ze opzettelijk in het oog vatten en toetsen.

Een *eerste* reden, waarom ik aan onze wetenschap geen aanvankelijk heldere toekomst durf toeschrijven, is gelegen in het vermoedelijk afnemend getal van hare beoefenaars. Dit zal wel moeten voortvloeien uit den toestand waarin het grootste onzer Protestantsche kerkgenootschappen, door de uitvoering die het bekende artikel 23 verkregen heeft, is gekomen. De heerschappij is geraakt in de handen der kerkelijke orthodoxie. Onder kerkelijke orthodoxie versta ik hier de orthodoxe gemeenteleden, voor wie in de bijbelsche wereldbeschouwing en de oude kerkleer de waarheid is neêrgelegd. Ware macht en invloed gekomen aan de zijde der wetenschappelijke orthodoxie, zooals die te Utrecht en te Groningen vertegenwoordigd wordt, men zou dan nog niet van een benevelde toekomst mogen spreken. Immers het gezag van wetenschappelijke ontwikkeling en bescha-

ving zou dan bij de gemeenten en hare gemachtigden in genoegzame eere zijn om voortdurend den lust voor de evangeliebediening bij beschaafde en begaafde jongelieden op te wekken. Zij zouden, zij het ook niet aanvankelijk geprononceerd orthodoxe sympathiën, hunne studie met moed kunnen beginnen, en het betamelijk ontzag voor academische wetenschappelijke vorming, waarop zij dan bij de gemeenten konden rekenen, zou hun de thans hoogst natuurlijke vrees ontnemen, dat een door vromen ernst en gemoedelijke waarheidsliefde bestuurde studie hen wel eens tot een opvatting der christelijke waarheid zou kunnen leiden, die de evangeliebediening in verreweg het grootste deel van onze gemeenten hoogst verdrietig en weinig vruchtbaar maakt. Zoo die wetenschappelijke orthodoxie de macht verkregen had, dan zou zij niet verleid worden tot die zenuwachtige en overspannen bestrijding van de moderne richting in onze wetenschap, welke haar nu, op enkele uitzonderingen na, kenmerkt. Zij zou haren kweekelingen, tegelijk met de winst van voor hen voldoende gronden om geenerlei concessie aan de moderne richting te doen, dan niet ook behoeven aan te brengen het verlies van menig bestanddeel van echt wetenschappelijken zin. Ik voor mij zie in de houding van de wetenschappelijke orthodoxie tegenover de wetenschappelijke heterodoxie den invloed van, waarschijnlijk onbewust, ontzag voor de goed- of afkeurende stem van de niet wetenschappelijk gevormde kudde, die over de herders heerscht. Die wind zaaien zullen storm maaien. Orthodoxe hoogleeraren en predikanten beroepen zich bij onderwerpen, die bij de rechtbank der wetenschap thuis behooren, op het weinig ingelichte verstand en het spoedig beangstigde gevoel der gemeenteleden in massa. Maar het waanwijze oordeel over modernen, dat dezen heden is vergund, passen zij morgen op orthodoxen toe. Het kan daarom niet anders, of in de naaste toekomst zullen de min of meer gematigd orthodoxen moeten kiezen tusschen eene gemeente door wie zij worden voorbijgegaan, of eene gemeente naar wier ruwen maatstaf van rechtzinnige evangeliebediening zij zich gedwee hebben te voegen.

Deze kerkelijke toestand verontrust mij niet. Hij is een phase van ontwikkeling, die het hervormde kerkgenootschap moet doorloopen. Een betere toestand zal er zich weer uit ontwikkelen. De orthodoxen, die aan de hedendaagsche ontwikkeling

en beschaving deel hebben, en daarbij den christelijken geest van vroomheid bezitten en weten te onderscheiden, zij zullen het volkje, over welks stemmen zij de beschikking hebben, moeten gaan beduiden, dat de rechten en de behoeften van de minderheid geëerbiedigd dienen te worden, zoodra zij bemerken, dat het immer toenemend aantal van moderngezinde gemeenteleden zich niet laat gezeggen door in menig opzicht achterlijke predikanten. Door de uitvoering van art. 23 zijn er niet alleen colleges van orthodoxe gemachtigden, gelijk er reeds lang in vele gemeenten orthodoxe predikanten en kerkeraadsleden waren, die de bewustheid van hunne wettigheid niet kunnen bezitten zonder dat zij de wettigheid van de concurrentie der overstemde minderheid tot hunne benoeming mede erkennen; maar er zijn ook, zij het ook zeer weinige, gemeenten, die toch ook gerechtigde leden van het lichaam der kerk zijn, welke aan de leervrijheid in het algemeen en met name aan de moderne richting de voorkeur geven. Men moet nu en dan blind zijn voor de eenvoudigste logica om, bij de bepaling van het karakter der tegenwoordige Nederlandsche hervormde kerk, een zoo belangrijke minderheid onder de wettige leden der kerk als de moderngezinde is, en de volkomen wettige colleges van gemachtigden in sommige gemeenten, die even goed leden zijn van het lichaam der kerk als al de overigen, buiten aanmerking te laten. De miskenning van de rechten zoowel als van de behoeften der minderheid is alleen te verwachten van de vrienden van het domme geweld der numerieke meerderheid van stemmen, en onder dezen zullen er toch ook nog worden gevonden, die vatbaarheid bezitten voor het inzicht, dat, in onzen tijd van gewetensvrijheid en vernietigd kerkgezag, iedere zoogenoemde zuivering van de kerk op niets anders kan uitloopen dan op kerkverwoesting. De toestanden derhalve, die voor het tegenwoordige moeten teweeg brengen, dat beschaafde en begaafde jongelieden zich van de studie der theologie zeer licht zullen laten afschrikken, schijnen mij toe niet bestendig te zullen zijn. Maar vooreerst zullen zij hun invloed nadrukkelijk doen gevoelen, en zal het herder- en leeraarsambt in ons kerkgenootschap, met uitzondering van enkele bijzonder religieuse en daardoor min of meer optimistische naturen, voornamelijk begeerd worden door zulken, die er van nature en door hun ganschen levenskring op aangelegd zijn om conservatief en orthodox te wor-

den, en die door een voor hunne positie gelukkig instinct den gevaarlijken weg der wetenschap met goed gevolg weten te vermijden.

Er is echter een *tweede* meer gewichtige reden, waarom wij de naaste toekomst onzer Nederlandsche theologie beneveld moeten noemen. Men vermoedt dat ik het oog heb op de aanstaande nieuwe regeling van het hooger onderwijs. Weegt tegen het verminderend aantal van wetenschappelijk ontwikkelde predikanten in het hervormde kerkgenootschap de gunstige toestand eenigermate op, waarin de kleinere protestantsche genootschappen zich in dit opzicht bevinden, hun dreigt niet minder dan ons een groote ramp, indien de wetenschappelijke behandeling van de christelijke godsdienst eens wierd uitgesloten van het universitaire onderwijs. Ik heb niet alles onder de oogen gehad wat er over dat ontwerp van wet op het hooger onderwijs door de pers is publiek gemaakt. Maar, hoe veel juiste kritiek er reeds over uitgebracht moge zijn, ik geloof niet dat eenige algemeene beoordeeling van dat ontwerp geleverd zal zijn, die in nauwkeurigheid en grondigheid de doorloopende kritische beschouwing overtreft, welke Prof. Land gegeven heeft in zijne brochure: *„Ons Hooger Onderwijs”*, (Amsterdam bij K. H. Schadd.) En de grieven, die wij bepaaldelijk als beoefenaars der godsdienstwetenschap tegen dat ontwerp moeten hebben, zijn meesterlijk voorgedragen in het protest, dat de Leidsche theologische faculteit onlangs in 't licht heeft gezonden, onder den titel: *„De Theologische Faculteit aan de Nederlandsche Hoogescholen, naar aanleiding van het bij de Tweede Kamer ingediende Ontwerp van Wet op het Hooger Onderwijs”* (Leiden, bij P. Engels). Ofschoon op den datum van dit geschrift, 21 April 1868, de minister Heemskerk zijn ontslag nog niet had aangevraagd, was de Leidsche faculteit zeker ook overtuigd, dat deze minister hoogst waarschijnlijk niet in de gelegenheid zou komen om dat ontwerp in de Staten-Generaal te verdedigen. Toch heeft zij wijselijk haar protest evenmin teruggehouden als Prof. Land zijne algemeene kritiek. Deze geleerde zegt zeer juist: „Een ieder die een eigen oordeel heeft over het Hooger Onderwijs behoort het zijne bij te dragen, opdat de publieke meening omtrent dat ontwerp, en vooral omtrent de zaak die geregeld moet worden, ten volle worde voorbereid. Het betreft te vele en te teedere belangen, — het heeft te nauwe betrekking tot de toekomst van het vaderland,

dan dat hier iets mag worden weêrhouden, dat ligt de aandacht van den wetgever zou ontgaan.” Met name voor de zaak van het theologisch onderwijs is de poging dringend noodzakelijk om de publieke opinie een juiste meening te doen worden. En dit kan geen opmerkzaam toeschouwer ontgaan, dat het denkbeeld van de opheffing der theologische faculteit bijna vaststaat in de openbare meening. Het verdient daarom onze toejuiching in hooge mate, dat de Leidsche faculteit de zaak van het theologisch onderwijs aan onze hoogescholen in discussie heeft gebracht. Zij bevordert daardoor al aanstonds de nauwkeurigheid eener juiste onderscheiding, welke gewoonlijk niet voorzit bij de vorming van het publieke oordeel. Het is nu weer gebleken. Sommigen nemen het denkbeeld van de opheffing der theologische faculteiten voetstoots aan, omdat zij het onderscheid niet zien tusschen zoodanige faculteit, gelijk die thans is in hare nauwe betrekking tot het hervormde kerkgenootschap, en zooals die kon worden: een corporatie, gelijk aan de juridische, medische, literarische faculteiten, waarin een academische Senaat zich verdeelt. En anderen bevroeden niet, dat de uitsluiting van de wetenschappen, die tot de Godgeleerdheid behooren, van het Universitair onderwijs en de opheffing der faculteiten *twee* zaken zijn, die niet noodwendig met elkander staan of vallen.

Indien men in het ontwerp de vakken overziet, waarin de adspiranten naar den academischen graad van candidaat of doctor in eene of andere wetenschap hunne kunde zullen moeten doen blijken, en daaruit een gevolgtrekking maakt tot de vakken, die, volgens het ontwerp, aan eene universiteit behooren gedoceerd te worden, dan ligt de opmerking voor de hand, dat de *wijsgeerige* wetenschappen bijna niet in aanmerking komen. Leveren beide de geschriften, die ik boven noemde, ondubbelzinnige proeven, dat *de toepassing* der logica in het ontwerp weinig duidelijk doorstraalt, *de naam* zelfs dier wetenschap komt onder de vakken van hooger onderwijs nergens voor [1]). Of zegt misschien iemand, ter verdediging van het ontwerp, dat de logica begrepen wordt in „de bespiegelende wijsbegeerte en hare geschiedenis,” men bedenke dat deze alléen genoemd wordt

---

[1]) Het denkbeeld van Prof. Land (bl. 54) verdient zeer de aandacht, om Logica als „Erkenntnisslehre” in den ruimsten zin te doen onderwijzen in een cursus voor alle studenten in het laatste jaar van hunne studie.

bij de klassieke, de polynesische en de semitische letterkunde zoodat de philosophie der middeleeuwen en van den lateren tijd gansch geïgnoreerd wordt. Met het oog op die onverklaarbare geringschatting van de philosophische wetenschappen voor het academisch onderwijs mag men het oordeel, hetwelk aan dit ontwerp den geest van praktisch materialisme zou willen toekennen, niet ongegrond noemen. Terwijl de minister zoo bevreesd is voor materialisme en scepticisme, dat hij eene onafhankelijke theologische faculteit ook afkeurt omdat zij „een gevaarlijke kweekplaats van scepticisme en materialisme" zou kunnen worden, bevroedt hij niet, dat een naar zijn wensch ingericht academisch onderwijs juist bevorderlijk zou zijn aan scepticisme en materialisme. Zeer juist zegt de Leidsche faculteit (bl. 17): „Wilt gij het materialisme de alleenheerschappij bezorgen en elke hoogere ontwikkeling van den geest verhinderen, verban dan van de hoogeschool voor goed de geestelijke wetenschappen, verban zedenkunde, wijsbegeerte der godsdienst, geschiedenis van de ontwikkeling der menschheid; beschouw de historie en de bespiegelende wijsbegeerte, zooals in het ontwerp geschiedt (art. 122, c. 124, d. 126, e.), zoo weinig mogelijk als hoofdzaak; verban, met het ontwerp, ook de philosophie des rechts van de hoogescholen, en bouw, in verband hiermeê, de deugdelijkheid onzer staatsinstellingen op conventie of een dusgenaamd maatschappelijk verdrag en niet op beginselen van zedelijkheid en recht, — en het materialisme, door niets meer gehinderd, zal weldra in de uitsluitende heerschappij zijner leerstellingen zich verheugen mogen." Een ontwerp als het besprokene komt zeker niet tot stand zonder de aangevraagde adviezen van vertegenwoordigers der verschillende wetenschappen. Maar dan begrijp ik niet, hoe de medische raadslieden van den minister de psychiatrie als een noodzakelijk bestanddeel der medische studie hebben kunnen aanwijzen, zonder zich te vergewissen of er nu ook wel aan de psychologie een plaats in het universitair onderwijs werd ingeruimd. Tegenover de vrees van deze regeering voor scepticisme en materialisme plaatst de Leidsche faculteit het juiste gevoelen, dat de regeering, op haar standpunt, geen recht heeft om aan scepticisme en materialisme in de wetenschap het bestaan te ontzeggen. Derhalve is aan een academie wel mogelijk een docent in de psychiatrie van materialistische richting. Doch ook deze kan zonder grondige kennis van ten minste

louter *empirische* psychologie geen deugdelijke leidsman zijn voor de behandeling van krankzinnigen. En hoe nu, indien eens waarheid bleek wat wij meenen te bespeuren, dat de volstrekte onhoudbaarheid van het materialisme langzamerhand door de sommiteiten in physiologie en psychiatrie wordt ingezien, zal de psychiatrie, die tegenwoordig ook de psychische behandeling van hare patienten aanbeveelt, in ons vaderland hare kennis van den mensch als geestelijk wezen dan alléen moeten ontleenen aan de traditionele menschenkennis van een welopgevoed man? Denken wij verder aan de historische studie. In een tijd, waarin wij ons mogen verheugen over de zoo wenschelijke ruime gelegenheid, die het middelbaar onderwijs opent, voor de verwerving van degelijke kennis van de geschiedenis, komt men ons aan met een plan van hooger onderwijs, dat voor de wetenschappelijke vorming van de leeraren der geschiedenis bijna niets belooft. Wat eindelijk betreft de rechtsgeleerdheid en staatswetenschap, mij dunkt, al zijn wij niet in de gelegenheid het wetenschappelijk gehalte van vonnissen en pleidooien, die in het „Weekblad van het Recht" worden opgenomen, te onderzoeken, de debatten van de Staten-Generaal stellen voor ons in 't helderst licht, dat het geheim van de voortreffelijkheid, waardoor de redevoeringen en adviezen van de beste sprekers uitmunten, en waarnaast de figuur van niet weinigen zoo droevig uitkomt, gezocht moet worden in hun min of meer wijsgeerige vorming.

Die evidente geringschatting van de waarde der wetenschappen, die niet voornamelijk het stoffelijk tastbare tot hare onderwerpen hebben, der wetenschappen, die den mensch in zijn individueel en gemeenschappelijk geestelijk leven zoeken te doorgronden, zal ons misschien te hulp komen. Een opvolgende regeering zal hierdoor teruggehouden kunnen worden om dit ontwerp met weinig ingrijpende verandering over te nemen. Zij zal dan misschien vatbaar zijn voor het klemmend betoog, hetwelk de Leidsche faculteit in deze vragen inkleedt: „Zijn de interpretatie en de critiek van de oudste oorkonden des Christendoms, de schriften des N. Ts. en der kerkvaders geene takken van wetenschap? Zal het O. T. en zullen de Indische Veda's, de Talmud en stukken van joodsche schriftgeleerden verklaard worden, maar het N. T., de schriften van Evangelisten en Apostelen niet? Zal er, volgens het ontwerp, plaats zijn aan de academie voor de beoefening der israëlitische geschiedenis en

oudheden (Art. 123, b) en onderzoek gedaan worden naar „den oorsprong en de instellingen van den Islam" (Art. 123. c), maar van den oorsprong en de geschiedenis der *Christelijke* kerk gezwegen moeten worden? Zal de hoogleeraar in de bespiegelende wijsbegeerte al wat tot dit gebied behoort mogen behandelen, behalve, daar de wijsbegeerte der godsdienst wordt verbannen (Mem. bl. 15, al. 1), onderwerpen, die op God en godsdienst betrekking hebben? Waartoe die uitsluiting? Heeft dan de kennis van het Christendom en zijne oorkonden in de schatting der Regeering minder waarde dan die van den Islam en den Talmud? Zal Nederland niet aan de rechtmatige bespotting van het buitenland zich blootstellen, wanneer men verneemt, dat onder ons de wijsbegeerte der godsdienst, de exegese en de critiek des Bijbels, de geschiedenis van den oorsprong en de lotgevallen der christelijke kerk niet in den kring der Universitaire wetenschappen worden opgenomen, maar daarentegen wel de kennis van den Islam, van de Veda's, van den Talmud en de schriften van Joodsche schriftgeleerden? Zeggen wij te veel, wanneer wij de geheele verwijdering van zulke belangrijke takken van wetenschap eene ONWETENSCHAPPELIJKE VERMINKING noemen van het Universitaire onderwijs?" Niet alleen als *onwetenschappelijk,* maar ook als *onbillijk* en *onstaatkundig* wordt de uitsluiting van de christelijke theologie van het academisch onderwijs door de Leidsche professoren voorgesteld. Ook Prof. Land stelt in het licht, dat het staatsbelang de vertegenwoordiging van modern liberale wetenschap in haren ganschen omvang aan de academiën eischt. Ik verwijs naar hetgeen te dezer zake in beide geschriften wordt aangevoerd, en men vergunne mij ook nog het volgende te doen opmerken. In een staat als den onze, waarin de Vorst is om het volk en dus de regeering eminente dienares is, die geen ander eigenbelang heeft dan het belang van het algemeen, spreekt men misschien juister van den *plicht* van den staat dan van het altijd min of meer egoïstisch klinkende *belang* van den Staat. Zoo rust de behartiging van het hooger, middelbaar en lager onderwijs door den staat ook op de verplichting die hij heeft om te zorgen, dat zijne wetten en maatregelen begrepen en gewaardeerd kunnen worden, opdat er zoo weinigen mogelijk onder het volk mogen zijn, die blindelings moeten volgen. In zijn wetgeving huldigt de staat altijd de eene of andere leer: inzichten, die bij de vaststelling van

de eene of andere wet het eigendom zijn geworden van de meest ontwikkelde en hierdoor meest invloedrijke kringen. Men kan misschien van alle belangrijke wetten den wijderen of engeren samenhang met godsdienstige en zedelijke grondstellingen aanwijzen. De vestiging van een modernen staat in Oostenrijk is niet mogelijk, tenzij het Concordaat worde verscheurd. Ik wijs op een en ander voorbeeld. Het denkbeeld van afschaffing van de doodstraf sluit in zich een theorie omtrent den Bijbel, waarin deze als het geïnspireerde onfeilbare Woord van God en wel als het voortdurend geldende Woord van God niet meer voorkomt. Indien eerlang de doodstraf, wat wij mogen verwachten, in onzen staat zal afgeschaft zijn, dan zal de staat niet ophouden met ieders godsdienstige overtuiging te eerbiedigen, maar desniettemin zal hij iederen rechter en dus ook den ultra-orthodoxen verbieden om de doodstraf toe te passen. Toen, in 1866, de minister Heemskerk te Scheveningen of elders teertonnen liet branden om de besmetting van de cholera te keeren, of toen hij, met inderdaad lofwaardige energie, maatregelen ter beteugeling van de veepest nam, volgde hij de aanwijzingen der hedendaagsche natuurwetenschap, maar wondde hij menig godsdienstig geloof, dat in cholera en veepest geen gevolgen van berekenbare natuurverschijnsels kan vermoeden en opsporen, maar ze houdt voor een openbaring van Gods met willekeur werkzamen toorn over de zonden der menschen. Wat zal de staat antwoorden op de grieven van een minderheid, die uit de minst ontwikkelden van het volk bestaat? Hij steunt op het oordeel van de meest ontwikkelden en dus meest bevoegden onder het volk. Mede onder den invloed dier publieke opinie zal de staat heden ten dage in de orde der medische professoren of in de staatscommissiën voor medische examens wel nooit iemand benoemen, van wien het bekend is, dat hij, als consequent aanhanger van de orthodoxe leer omtrent den Bijbel, bij zijne prognosen altijd de hypothese toelaat, dat een patient wel zenuwlijder of krankzinnige zou kunnen zijn ten gevolge van bezetenheid door één of meer duivelen. Maar zoo het nu aan de eene zijde volstrekt onvermijdelijk is, dat een staat, met een repraesentatieve wetgevende macht en een vrije drukpers, in zijn wetten en maatregelen afspiegelt het telkens meest ontwikkelde en hierdoor meest voldoend gesteunde oordeel over physische, anthropologische en sociale vraagstukken; en van den

anderen kant ieder physisch, anthropologisch en sociaal inzicht noodzakelijk min of meer, rechtstreeks of zijdelings, samenhangt met een bepaalde zienswijze op godsdienstig en zedelijk gebied, wat dan? Is het dan niet de plicht van den staat om te zorgen, dat ook de onafhankelijke godsdienstwetenschap en wijsgeerige zedekunde, waarmede hij van zelf het meest sympathiseert, evenzeer, onder zijne leiding, aan de academiën vertegenwoordigd worden, als de rechtswetenschappen, zonder welke men het staatsbestuur in zijn ganschen omvang niet alleen niet zou kunnen ontwikkelen en handhaven, maar ook niet met eigen overtuiging zou kunnen leeren begrijpen en eerbiedigen. Eischt de staat van zijne burgers wederkeerige erkenning en handhaving van rechten, onderlinge verdraagzaamheid en huldiging van de vrijheid van het geweten; hij moet dan ook zorgen, dat op zijn gezag de wetenschappen, die leeren inzien met welk recht men die eischen mag doen, door onafhankelijke geleerden worden beoefend. Met één woord: heeft een staat het *recht* om, zooals de onze, de algemeene onderstelling ten grondslag te leggen, dat ieder burger de wet, die hij overtreden heeft, *kende*, de staat heeft dan ook den *plicht*, om zelf te zorgen, dat ieder burger niet alleen de wet kan leeren *lezen*, maar ook, dat zoovelen als er vatbaar voor zijn haar kunnen leeren *begrijpen* en naar waarde *beoordeelen*.

Het is nauwelijks denkbaar, dat de publieke opinie, beter dan vroeger ingelicht, onder anderen ook door het Leidsche protest en de kritiek van Prof. Land, onverschillig zou blijven bij de vraag, of de wijsgeerige wetenschappen in het algemeen, en in 't bijzonder die welke tot een onafhankelijk wetenschappelijke behandeling van de christelijke godsdienst behooren, al of niet aan de Academiën vertegenwoordigd moeten zijn. Misschien leert de toekomst ons dat al ons vreezen ijdel was, en komt er eerlang een ontwerp van wet op het hooger onderwijs in behandeling, waarin zoowel de eisch der echte wetenschap als de plicht van den staat in 't oog wordt gehouden. Ofschoon niet zonder gewicht, is de verdere vraag nu toch van ondergeschikt belang, of de vertegenwoordigers van de wetenschap der christelijke godsdienst met die van andere godsdiensten samen behooren te vormen een afzonderlijke faculteit van godsdienstwetenschap, dan wel of zij leden behooren te zijn van een letterkundige faculteit, die dan ook de vertegenwoordigers der philosophische en historische wetenschappen in zich bevat. De Leidsche

professoren wenschen het eerste en Prof. Land wil liever in 't geheel geen faculteiten, als leidende „tot het overwegende specialiteitsgevoel, het wetenschappelijk provincialisme en de gedurige praeoccupatie van den student met zijn latere maatschappelijke loopbaan, die er door bevorderd wordt." Zeker, de ietwat scherpe afscheiding die er nu is zou moeten ophouden, indien, wat hoogst wenschelijk schijnt, een cursus over logica, psychologie, in 't algemeen over practische philosophie, le couronnement de l'édifice werd voor alle studenten, bepaaldelijk ook voor medici en juristen. Maar de algemeene vraag nu daargelaten, of faculteiten, als meer of min zelfstandige corporaties waarin een academische senaat zich verdeelt, al of niet aanbeveling verdienen, mij komt het voor, dat in eene faculteit van algemeene godsdienstwetenschap vertegenwoordigers van de philologie zouden moeten zitting nemen, die echter niet onttrokken kunnen worden aan de letterkundige faculteit, omdat zij voor het grootste gedeelte van hunne studie daartoe eigenaardig behooren. En de mogelijke nuttigheid van een afzonderlijke faculteit alléén voor de israëlitische en christelijke theologie weegt niet op tegen het bezwaar, dat de kerk op de samenstelling van zoodanige faculteit een invloed zou kunnen zoeken en verkrijgen, waardoor de onafhankelijkheid van de wetenschappelijke behandeling der theologie in die faculteit een leus werd, maar niet een feit. Over den invloed van de kerk op de theologische wetenschappen heb ik nog opzettelijk te spreken bij de ontvouwing van de *derde* reden, waarom ik de naaste toekomst van onze Nederlandsche theologie beneveld noemde. Hier ter plaatse nog deze opmerking. Bij een nieuwe regeling van het hooger onderwijs wordt de vraag, of de wetenschappelijke behandeling van de christelijke godsdienst even als van de israëlitische en de mohammedaansche, al of niet tot het universitaire onderwijs behoort, niet overwogen en voor goed beantwoord door een rechtbank van enkel bevoegden tot een oordeel over dergelijke vraag. Wij moeten dus bij onzen strijd rekening houden met allerlei vooroordeel. Daarom richte zich al de kracht van het betoog op hetgeen in onzen strijd het wezenlijke is: de vestiging van een vertegenwoordiging van de onafhankelijk wetenschappelijke behandeling der christelijke godsdienst aan onze academiën. Want hoe velen zijn er onder de gerechtigden tot medewerking aan de vaststelling van een wet op het hooger onderwijs, die

de woorden „theologische faculteit” maar hebben te hooren, om, zonder zin voor juiste onderscheiding, dan door te draven op de anders juiste stelling, dat, ten gevolge van de scheiding van Kerk en Staat, de *tegenwoordig bestaande* theologische faculteiten niet kunnen gehandhaafd worden.

Den invloed van de Hervormde kerk op de Nederlandsche theologie noemde ik, vroeger, voor de naaste toekomst daarom ongunstig, omdat beschaafde en begaafde jongelieden vooreerst wel moeten opzien tegen de mogelijk ontmoedigende gevolgen van een ernstige en grondige studie voor hun maatschappelijke loopbaan. Maar nog een reden is er om zich van dien invloed vooreerst niet veel goeds te belooven, indien er werkelijk spoedig een wet op het hooger onderwijs tot stand kwam.

De zaak zelve, dat ook het hervormde kerkgenootschap, evenals alle andere gezindten in ons vaderland, voor de noodige opleiding van zijne leeraars zal hebben te zorgen, is in haar zelve goed en een natuurlijk uitvloeisel van onze moderne staatsregeling. De thans bestaande theologische faculteiten zijn oorspronkelijk instellingen *voor de hervormde kerk* en bestemd *om haar* te dienen. Hebben zij in den loop der tijden haar oorspronkelijk orthodox kerkelijk karakter kunnen verliezen, zoodat, gelijk de Leidsche faculteit herinnert, Vorstius en Episcopius te Leiden, Roëll te Franeker en te Utrecht heterodoxe leerstellingen hebben kunnen verkondigen en de met reden, in de schatting van kerkelijke orthodoxie, verdachte aanhangers van de wijsbegeerte van Cartesius niet hebben geleid tot den wensch naar Seminaria, men zal dit vooral aan staatsinvloed moeten toeschrijven. Maar dergelijke staatsinvloed zou niet mogelijk zijn geweest, indien in de hervormde kerk zelve niet altijd gewerkt had het protestantsche beginsel van vrijheid van onderzoek, waaruit de erkenning van de rechtmatigheid van kerkontwikkeling voortvloeit. En heeft de kerk, het laatste nog in 1854, de verplichting voor ieder, die tot de predikdienst in de hervormde kerk wil toegelaten worden, om gevormd te zijn aan eene der Nederlandsche hoogescholen, gehandhaafd, niettegenstaande het meer onafhankelijk wetenschappelijk karakter, dat de theologische faculteiten door het organiek besluit van 1816 verkregen, bepaaldelijk in de bevoegdheid „om ook hen, die leden van andere kerkgenootschappen waren, tot verkrijging van den graad van Doctor in de Godgeleerdheid, na volbrachte examina, aan den Academischen

Senaat voor te dragen (De Theol. Faculteit, bl. 6)", de faculteiten waren daardoor nog niet *losgemaakt* van de kerk. Niet in het oordeel van den staat; want het Kon. Besluit, volgens hetwelk de hoogleeraren van het luthersch Seminarie, bij examens van studenten van de luthersche kerk, zitting verkrijgen in de faculteit, het recht hebben van examineren in de dogmatiek bij het candidaats- en doctoraal-examen en als promotoren optreden, sluit in zich de verzwegen onderstelling, dat de leden der faculteit van de hervormde belijdenis zullen zijn, en aan hervormde studenten het candidaats- en doctoraal-examen afnemen ook als wetenschappelijke vertegenwoordigers van het hervormde kerkgenootschap, gelijk de luthersche professoren dat zijn van hun kerkgenootschap. En wat de hervormde kerk betreft, zij heeft de theologische faculteiten nog nooit een van haar volkomen onafhankelijk karakter kunnen toekennen. Wel heeft zij, *zonder de hoogleeraren aan eenig kerkelijk formulier te binden*, nog laatst in 1854, de faculteiten aangewezen als in den regel de docenten, wier onderwijs de toekomstige leeraars verplicht zijn te volgen. En wij mogen er trotsch op zijn, dat de tegenover de afhankelijke wetenschap zoo moedige en rustige beginselen van het protestantismus in onzen leeftijd genoegzamen invloed lieten gelden in ons kerkgenootschap, om de begeerte van velen naar eenigen leerstelligen dwang over hoogleeraren en studenten onvervuld te laten. Dit alles verandert evenwel het feit niet, dat de hervormde kerk de tegenwoordige faculteiten aan zich verbonden moet achten door een *zedelijken* band. Met de zorg, dat onderwijs te verkrijgen zij in al de vakken, welke voor het kerkelijk examen van theologische candidaten of doctoren in het reglement zijn voorgeschreven; met de bereidvaardigheid, waarmede de professoren van het hun toegekende recht van zitting en praeadvies in de synode gebruik maken, aanvaarden de leden der faculteiten de *zedelijke* verplichting tot een onderwijs, waarvan, naar hunne gemoedelijke overtuiging, de uitkomsten den student de geschiktheid kunnen doen verwerven en behouden om als predikant in de kerk op te treden. En den *zedelijken* waarborg, dat het academisch theologisch onderwijs bezield is door den christelijk religieusen geest bezit de kerk in de voortdurende vervulling van de betrekking van academieprediker door de leden der faculteiten. Indien ik minder vast overtuigd was dan ik ben, dat de onafhankelijke wijsgeerige en theologische

wetenschappen in 't leven moeten roepen en moeten wettigen een beschouwing en aanbeveling van de christelijke godsdienst, als ik met de meerderheid in de Leidsche faculteit voorsta, en, overeenkomstig de beginselen van het protestantismus, volkomen gerechtigd acht in onze hervormde kerk, dan zou ik de openbaring van mijn gevoelen niet terughouden, maar het toch voordragen met minder genoegen, dat, in den tegenwoordigen toestand, het lid eener theologische faculteit, die meende de christelijke godsdienst niet meer te kunnen rechtvaardigen en aanbevelen, even goed als een predikant, zedelijk verplicht zou zijn om zijn ambt te laten varen.

Bij een nieuwe regeling van het hooger onderwijs wordt die zedelijke band uit den aard der zaak verbroken. Zou het wenschelijk zijn, indien de hervormde kerk in de gelegenheid werd gesteld om een nieuwen band te knoopen? Die gelegenheid zou haar veel meer geopend zijn, zoo er weer theologische faculteiten met de nieuwe regeling optraden, dan wanneer de vertegenwoordigers van de onafhankelijk wetenschappelijke behandeling van het christendom leden waren met vele anderen van een faculteit voor letterkunde, geschiedenis en wijsbegeerte in het algemeen. De kerk zou niet zonder moeite invloed verkrijgen op de samenstelling van die faculteiten, en onze hervormde kerk belooft, voor de naaste toekomst, niet veel van den moed, waarmede tot nog toe onder ons altijd in de eerste plaats werd uitgezien naar degelijke en veelzijdige wetenschappelijke mannen. Ik kan mij niet troosten met de opmerking, dat de regeering wel onpartijdig kan zijn, en „voor hare benoemingen tot het hoogleeraarsambt geen andere verantwoordelijkheid heeft, dan voor elke andere regeringsdaad." Wie weet niet hoedanig het wordingsproces van dergelijke regeeringsdaden al zoo wezen kan. En gesteld dat men had, aan de eene zijde theologische leerstoelen, als noodzakelijke bestanddeelen van een goede inrichting der academiën van staatswege, en, aan de andere zijde, de hervormde kerk, bereid om voor een goed deel af te zien van de subsidie voor seminariën, die haar, bij opheffing van de tegenwoordige faculteiten, met gelijk recht toekomt als waarmede de andere gezindten subsidie genieten; bereid daartoe, indien de staat de professoren op voordracht van de synode, met of zonder medewerking van de faculteit, wilde benoemen: hoe veel zou het motief der spaarzaamheid dan niet vermogen! Tenzij men

een verbeterde wijze van de benoeming der academische docenten invoerde, bij voorbeeld, aan de gezamenlijke doctoren in de wetenschap, waarvoor een katheder vaceert, het recht toekende van nominatie en voordracht of advies, zou ik het belang onzer wetenschap het best behartigd rekenen, indien aan de kerk, met het oog op de toestanden, die zich allereerst uit de toepassing van art. 23 zullen ontwikkelen, iedere voor de hand liggende gelegenheid tot invloed op den aard van het academisch onderwijs werd afgesneden.

Dat er dus een nieuwe band, die dan licht uit even veel dogmatische als zedelijke draden zou kunnen geweven worden, tusschen de academie en de kerk zou worden geknoopt, acht ik niet wenschelijk. Ook niet in het wezenlijke belang van de kerk zelve. Het protestantsch beginsel van het vrije onderzoek en het zedelijk vertrouwen op de macht der waarheid wordt niet in krachtig leven gehouden, en er is gevaar voor versteening door dogmatisme, tenzij voortdurend in de kerk het licht valle van de onafhankelijke wetenschap. En daarenboven, indien maar eens in het gebouw van het universitair onderwijs de wetenschappen, die de christelijke godsdienst moeten verklaren en beoordeelen, als levende steenen voor goed zijn ingevoegd, dan blijft onze hervormde kerk altijd een wenschelijke gelegenheid bezitten, om van een tijdelijke ontaarding en achteruitgang op den beteren weg terug te komen. Er is voldoende reden om tijdelijke ontaarding en achteruitgang van de kerk te vreezen, nu zij, indien een nieuwe regeling van het hooger onderwijs spoedig tot stand komt, op een hoogst ongunstig tijdstip geroepen zal worden om een rechtstreekschen invloed op de vorming der toekomstige leeraars te gaan beramen. Ten bewijze van de gegrondheid dier vrees heb ik slechts te wijzen op het plan van kerkelijke kweekscholen, hetwelk Prof. Doedes in 't licht heeft gezonden. Ongetwijfeld moet de haast, waarmede hij zijn ontwerp heeft doen verschijnen, toegeschreven worden aan den lofwaardigen toeleg om al aanstonds, door zijn gezag bij de wetenschappelijke orthodoxie, de onverstandigste richting, die de denkbeelden over die kweekscholen zouden kunnen nemen, te keer te gaan. Hij schijnt beproefd te hebben om den invloed, dien hij weet te bezitten, van den aanvang af tegen den invloed der confessioneelen te doen opwegen. Maar wij mogen dan nu ook uit dat ontwerp van Doedes opmaken, hoedanig de verhouding van de wetenschap-

pelijke elementen zal zijn in den geestelijken dampkring, die zich in de eerstvolgende jaren om de hervormde kerk vormen zal. De hooge waarde der psychologie, waarop nog onlangs mijn collega Dr. Cramer zijn wetenschappelijke geestverwanten opmerkzaam maakte, kent Prof. Doedes niet. Eenige klacht over de geringschatting van de wetenschappelijke menschkunde in het ontwerp van de regeering, en eenige aanwijzing, dat althans in zijn kweekscholen de psychologie en de wijsgeerige geschiedkunde zou moeten gedoceerd worden, vindt men bij Doedes niet. Misschien ben ik onbillijk, voorbijziend dat Prof. Doedes zelf zegt van niet in de détails te zijn getreden. Maar mijn oordeel, wat volgens hem al of niet behoort tot de détails, die in de gedachten leefden maar nu nog niet behoefden besproken te worden, vorm ik mij met het oog op de geformuleerde opschriften van de zegels der kweekscholen. Indien naar dezen maatstaf het begrip van détails, die al aanstonds en die later te bespreken zijn, gevormd moet worden, en wij mogen aannemen, dat ook hij, in abstracto, de psychologische studie van studenten niet van gelijke waarde acht als het opschrift van een cachet, dan concludeer ik, uit den niet gebleken toeleg om voor de kweekscholen te eischen wat het ontwerp van de regeering onnoodig schijnt te rekenen, dat de in die kweekscholen gevormde predikanten niets anders van de wijsgeerige wetenschappen zullen behoeven te kennen, dan het gedeelte, hetwelk vroeger algemeen „theologia naturalis" werd genoemd. Zoo wij ons hierbij herinneren, dat de hoogleeraren aan die kweekscholen gebonden zullen zijn door een geformuleerde belofte, waarin de oneigenlijke uitdrukking „Gods eeniggeboren Zoon" het supranaturalisme in alle mogelijke phasen van ontwikkeling vertegenwoordigt; en vervolgens, dat die professoren gekozen en gecontroleerd zullen worden ook door leden van provinciale kerkbesturen, die op hun beurt uit de stemmen van classicale vergaderingen voortkomen, waarin de groote meerderheid de wetenschap zal houden voor een van de hedendaagsche incarnaties van den Satan: wij mogen dan wel, toepassende het ex ungue leonem, het gevoelen niet koesteren maar in ons toelaten, dat de aloude glans van de nederlandsche hervormde kerk als kweekster en beschermster van een machtige protestantsche theologie met denzelfden dag zal beginnen te tanen, waarop de *tegenwoordige* theologische faculteit tegelijk met de nog tegen-

woordige regeling van het hooger onderwijs, zullen ondergaan.

Ik laat echter de hoop niet varen, die weer licht na die duisternis verwacht. De wetenschappelijke bloei van de kweekscholen der kleinere protestantsche genootschappen, en het maatschappelijk ascendant, dat de meesten van hare kweekelingen, in onderscheiding van het jongere personeel onder de hervormde predikanten, bij de meest ontwikkelde en beschaafde kringen zullen bezitten, zal de macht der reactie tegen die „theologische broeikassen" van Prof. Doedes, zooals Land ze noemt, voeden en doen rijpen. Hiervan hangt echter alles af, dat de inrichting van het hooger onderwijs dan de gelegenheid aanbiede voor wetenschappelijke vorming ook van toekomstige godsdienstleeraars. De kerk zou dan misschien, na leerzame ondervinding, gebracht kunnen worden tot de bepaling, dat niemand in hare kweekscholen werd toegelaten, dan die den academischen graad van candidaat in de philosophie en geschiedenis en in de semitische en hellenistische letterkunde had verworven. Aan die kweekscholen moest dan alleen de religieuse en praktische vorming van de aanstaande predikanten worden opgedragen. En zoo grondige studie van psychologie in wijden omvang den wetenschappelijk orthodoxen dan eens had leeren inzien, dat de *geest* der christelijke vroomheid, als habitus animi, wel niet innerlijk en uiterlijk een gestalte verkrijgt dan door middel van een *letter*, maar dat hij toch altijd de *meerdere* is, waaraan iedere letter alléén hare waarde, die altijd subjectief is, ontleent, dan zou de hervormde kerk zich over hare kweekscholen niet behoeven te schamen. Zoowel de vrijheid der wetenschap als de vroomheid des zielelevens zouden er dan in aangemoedigd en gekweekt worden, en de hervormde predikant kunnen blijven behooren, zooals er tot nog toe zoo velen zijn, tot de meest en veelzijdigst ontwikkelde en daardoor nuttigste leden van de maatschappij.

25 Mei, 68. F. W. B. van Bell.

BEOORDEELING VAN HET UTILITEITSBEGINSEL, ALS BEGINSEL VAN, OF RICHTSNOER VOOR DE ZEDELIJKHEID.

Onderscheid tusschen goed en kwaad. Door Prof. van der Wijck. Amst. 1868.

De woorden: *Nuttigheid, utiliteit, algemeen welzijn, geluk der wereld,* enz. kunnen in zeer velerlei opzichten gebezigd worden. Daarom is het ook, tenzij dan dat wij nader bepalen, welke *soort* van nuttigheid wij bedoelen, eene stelling, die wezenlijk volstrekt niets zegt, een *Idem per idem,* wanneer wij zeggen; „Iedere handeling moet, om zedelijk te zijn, geschieden met den wensch om nuttig te zijn; niet-zedelijk daarentegen is iedere handeling als zij uit haren aard *nutteloos,* onzedelijk, als zij uit haren aard *schadelijk* is; en de mensch, die haar volbrengt, is onzedelijk, wanneer hij met zijne handeling deze schade bedoelt." Nuttig of schadelijk, natuurlijk zoowel voor den handelenden persoon zelven als voor anderen, of eigenlijk voor beiden tegelijk; want de oppervlakkige of weinig ontwikkelde mensch moge wanen, dat het nut voor, of de behartiging der belangen van zich zelven, en het nut voor, of de behartiging der belangen van de menschenwereld twee hemelsbreed verschillende zaken zijn: wie begrijpt wat voor hem zelven het wezenlijke nut, wat zijn waar belang is, hij overtuigt zich weldra hiervan, dat (om de woorden van Cicero, *De officiis,* III, 6, te gebruiken) „unum esse debet omnibus propositum, ut eadem sit utilitas uniuscujusque et universorum; atque hoc natura praescribit, ut homo homini, quicumque sit, ob eam ipsam causam, quod is homo sit, consultum velit." De stelling, dat de zedelijke mensch leeft, om nuttig te zijn, is te duidelijk om betoog te behoeven. Men bedenke slechts dit, dat geen handeling geschiedt zonder eenig doel hoegenaamd, en dat een doel alleen dan goed kan heeten, als

het op iets nuttigs gericht is; hierin ligt immers opgesloten, dat al het zedelijke in 't algemeen het kenmerk moet dragen van het nuttige, hetzij dan werkelijk, of althans naar de overtuiging van den handelenden mensch. Zelfs zij zullen nauwelijks hunne toestemming aan deze stelling willen ontzeggen, die beweren, dat de zedelijkheid haar doel in zich zelve heeft (*zelf-doel* is), die alzoo spreken van gezindheden en daden, die *goed in zich zelf*, die *doel in zich zelf* zijn, die hare *waarde in zich zelve* hebben, of die eene *absolute waarde* bezitten, omdat zij, die deze uitdrukkingen bezigen, daarmede alleen de onvergelijkelijk hooge waarde van de zedelijkheid boven alle niet-zedelijke doeleinden willen uitdrukken; want gestreng genomen zijn het wanbegrippen. Het *in zich zelf*, verbonden met *goed*, *doel* of *waarde* is eene *contradictio in adjecto*. „Doel-zijn," zegt A. Schopenhauer (*Die beiden Grundprobl. d. Ethik* S. 161) met recht, „dat beteekent *gewild worden*. Doel is het *directe*, middel het *indirecte* motief van eene wilsdaad; ieder doel is dit slechts met betrekking tot eenen *wil*, welks doel — dat is: welks *direct* motief — dit is; alleen in deze verbinding heeft het begrip *doel* zin; het verliest dien terstond als het buiten dezen samenhang gedacht wordt; maar deze samenhang sluit alle begrip van *doel in* of *voor zich zelf* buiten; doel in en voor zich zelf is juist evenveel als Vriend in zich zelf, Oom in zich zelf, Noord en zuid in zich zelf. Niet beter staat het met de *absolute waarde*, die aan zulk een zoogenaamd, maar ondenkbaar doel in en voor zich zelf toekomen zal; ook deze moet ik zonder genade tot eene *contradictio in adjecto* stempelen; iedere waarde is eene vergelijkings-grootheid, en zelfs staat zij noodzakelijk in eene dubbele relatie; want *vooreerst* is zij relatief, daar zij waarde voor iemand is; en *ten andere* is zij comparatief, daar zij slechts waarde is in vergelijking met iets anders, naar hetwelk zij geschat wordt; buiten deze twee relatiën om verliest het begrip *waarde* allen zin." [1])

---

[1]) Met deze volkomen ware voorstelling van Schopenhauer stemt ook Van der Wijck in, blijkens het motto vóór zijn geschrift geplaatst:

Aristippus. Kent gij iets dat goed is?

Socrates. Bedoelt ge, of ik iets ken, dat goed is tegen de koorts, of tegen een oogontsteking, of als een voorbehoedmiddel tegen hongersnood!

Aristippus. Volstrekt niet!

Socrates. Gij bedoelt dus, of ik een goed ken, dat goed is voor niets? Neen, ik ken dat niet, en begeer het ook niet te kennen.

Terstond voeg ik er evenwel bij, dat deze tegen Kant gerichte polemiek van Schopenhauer geenszins doel treft, omdat Kant, sprekende over *doel in zich zelf*, wezenlijk bedoelt, dat de zedelijkheid zelve het *hoogste* doel van ons streven wezen moet, of dat het eudaemonisme, als hetwelk den plicht ondergeschikt maakt aan het streven naar geluk of genot, in den grond onzedelijk is. Ook als hij aan de deugd *adsolute waarde* toekent, dan doet hij dit alleen, om te doen uitkomen dat het plichtgebod een *kategorisch* gebod is.

Het woord van Shakespeare, waarmede Prof. Van der Wijck de *Voorrede* vóór zijn geschrift over het *onderscheid tusschen goed en kwaad* besluit: „Slechts bedelaars weten, hoeveel zij bezitten;" past zeker niet recht op de zedeleer, indien het waar is, dat wij aan zulk een allereenvoudigst beginsel, als dat van *de bevordering van onze eigene belangen en van die van anderen*, genoeg hebben, om al de verschijnselen op het zoo rijke gebied der zedelijkheid te verklaren. Wij meenen, dat dit beginsel daartoe onvoldoende is, en wij willen het een en ander in het midden brengen, wat ons verhindert, daaraan onzen onverdeelden bijval te schenken, wanneer men namelijk dit bedoelt, dat de concrete voorstelling van het nut onzer handelingen voor ons het richtsnoer harer zedelijkheid zijn moet. [1])

Hierover kan wel geen verschil van gevoelen bestaan, dat ten slotte de beoefening der ware zedelijkheid het grootst mogelijke geluk van allen uitwerken moet. De groote vraag, waarop het in deze zaak alleen aankomt, is deze: „Is de stelling, dat zedelijke handelingen nuttige handelingen zijn, in deze hare volstrekte algemeenheid, het resultaat van *ervaring?* of is zij alleen, of althans ten deele, eene zaak des *geloofs?*" Alleen in het *eerste* geval mag men met recht de bevordering van het geluk der wereld, of het eigene en algemeene nut, dat men met zijne wilshandeling beoogt, den maatstaf of het richtsnoer van hare zedelijkheid noemen. Ook in het *andere* geval zijn wij hiervan innerlijk ten volle overtuigd, dat uit het zedelijk handelen ten

[1]) Ik handel thans alleen over datgene in Prof. Van der Wijck's geschrift, wat rechtstreeks op deze hoofdvraag betrekking heeft, zonder dit geschrift zelf als kunstproduct, uit het oogpunt van vorm, aanleg, eenheid, enz. te willen beoordeelen. Deed ik dit, dan zou ik, nevens enkele aanmerkingen en bedenkingen, zeer veel te prijzen vinden; want dit geschrift bevat vele schoone en juiste gedachten, nevens andere, die, mijns inziens, minder juist zijn.

laatste het welzijn der wereld geboren worden moet. Maar is het ons niet gegeven, deze waarheid altijd door de ervaring bevestigd te zien, dan ook zijn wij natuurlijk onvermogend, om altijd het hoogere nut, hetwelk in de bijzondere gevallen de zedelijke boven de tegenovergestelde onzedelijke handeling heeft, te weten of te begrijpen. Is dit nu zoo, dan is het klaar dat wij zeer dikwijls voor het zedelijk handelen zelf nog een ander richtsnoer zullen noodig hebben, dan alleen dat van het nuttige doel hetwelk wij er ons mede voorstellen. Wij denken er in de verte niet aan, om de stelling te bestrijden, dat het geluk der wereld de leuze moet zijn van allen, die ons geslacht op het pad der ontwikkeling eene schrede verder wenschen te brengen (v. d. W., bl. 65); maar wij beweren, dat wij voor het zedelijk leven zelf met dezen stelregel nog maar weinig gebaat zijn, aangezien wij inderdaad niet in staat zijn, om altijd met gewisheid de resultaten van het *zóó-* of *anders*-handelen voor het geluk der wereld te bepalen of te voorzien. Het kosmopolitisme, hoe voortreffelijk in 't afgetrokkene, heeft voor de regeling des levens in bijzondere gevallen nog niet bijzonder veel waarde, en kan zelfs gevaarlijk worden voor de ware zedelijkheid. Voorwaar, diegenen wier leuze het kosmopolitisme was, mannen — gelijk een Duitsch humorist zich uitdrukt — van dien „politisch kosmopolitischen Fortschrittsstyl, welcher Sonne und Mond umfasst und sich mit seinem socialen Weltenschmerz an den Busen der Milchstrasse wirft, dass ihm die Fixterne *a posteriori* kleben bleiben," zij waren over 't geheel geenszins de idealen van een fijn en diepgevoeld zedelijk leven! De mannen van *de groote moraal* komen er zoo licht toe, om aan de grootsche doeleinden van hun streven *de kleine moraal*, de zoogenaamde *bagateldeugden*, de deugden van den eenvoudigen, eerlijken burgerman, ten offer te brengen of zich daarvan gedispenseerd te rekenen [1]) — eene soort van menschen, met welke ook Van der Wyck volstrekt niet ingenomen is of wezen kan (verg. bl. 55 en 66, 67). Men moge nu zeggen wat men wil, men moet erkennen, dat de wereldgeschiedenis waarlijk

---

[1]) „Die Menschen," zegt dezelfde, „welche von der Weltgeschichte für den idealen und grossen Styl des Lebens engagirt sind, zeigen sich selten mit einem bestimmten Genre von Tugend, Takt und Solidität vertraut." — „Es giebt Virtuosen in allen socialen, weltbürgerlichen Humanitäts-Processen, die aller konkreten Tugenden ledig sind."

niet onvoorwaardelijk ten gunste van het nuttigheidsbeginsel pleit [1]); zij leert veeleer ontegensprekelijk dat evenzeer zulke handelingen, die wij naar zedelijken maatstaf zonder genade veroordeelen, als zulke, die wij naar dezen maatstaf prijzen, bronnen van zeer veel goeds en gelukkigs voor de menschenwereld geworden zijn; zij bevestigt de stelling, die J. G. Fichte (*Die Bestimmung der Menschen*, Sämmtl. Werk., II. S. 272) verdedigt, dat namelijk „die handelingen, die het geweten gebiedt, niet altijd de middelen zijn, om het aardsche doel der menschheid te bevorderen; dat veeleer zeer vele goede wilsbesluiten voor deze wereld geheel verloren gaan, andere haar zelfs schijnen te schaden; dat vaak de verachtelijkste hartstochten en misdaden veel gewisser het algemeen belang bevorderden, dan de bemoeiingen van den rechtschapene, die nooit het kwade doet, opdat het goede er uit voortkome; dat het belang der wereld zich bij gevolg ontwikkelt naar zijne eigene wetten, die niet altijd afhankelijk zijn van deugd en zonde, wetten, volgens welke beide het goede en het kwade dienstbaar gemaakt worden aan dat belang;" enz. Als men met Kant (S. W. 1867. IV. S. 144 fgg.) van een eeuwigen vrede, gewaarborgd door een algemeen volkeren-verbond, den rijksten zegen voor de wereld, de schoonste ontwikkeling van alle edelste vermogens des menschen verwacht, dan rust die verwachting alleen op het in 's menschen hart gelegde geloof aan de eindelijke verwezenlijking der idealen in de wereld; maar men heeft haar waarlijk niet verkregen, door aandachtig te luisteren naar de lessen, die de wereldgeschiedenis zelve ons tot dus ver heeft gegeven. Uit een zedelijk oogpunt zullen wij allen gewis den oorlog, voor 't minst in 99 van de 100 gevallen, even gestreng veroordeelen, als Kant dit kan doen.

---

[1]) Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Sämmtl. Werke. 1867. IV. S. 144, zegt, sprekende over de gebeurtenissen in de wereldgeschiedenis, ook die tot zegen voor de menschheid geworden zijn: „Men kan een zekeren onwil niet van zich afzetten, als men het doen en laten der menschen op het groote wereldtooneel gadeslaat, en, bij nu en dan zich openbarende wijsheid in bijzondere gevallen, toch ten laatste alles in het groot bevindt als een samenweefsel van dwaasheid, kinderachtige ijdelheid, ja vaak ook van kinderachtige boosheid en vernielingszucht; zoodat men ten laatste niet weet, wat men te denken hebbe van ons geslacht, hetwelk zich op zijne voortreffelijkheid zooveel laat voorstaan." Zoo noemt ook Renan „de geschiedenis, uit het oogpunt van de zedelijkheid, een doorloopend, onafgebroken schandaal."

Maar dit neemt niet weg, dat het inderdaad, als wij aan de lessen der geschiedenis geloof slaan, over 't geheel niet de tijden van rust, maar veeleer de tijden van beroering en worsteling zijn, waarin zich de uitstekendste karakters vormen, mannen die voor grootsche en krachtige overtuigingen leven en die goed en bloed voor het doel van hun streven veil hebben. Het schijnt wel, dat genieën en heroën vooral dan geboren worden, wanneer de bange worstelstrijd der volken de individuën een meer of min collectief leven doet leven; en in 't bijzonder schijnt dit de orde te wezen, dat de jaren der worsteling zelve de grootste karakters telen terwijl het eerste genot der zegepraal, de vreugde over de pas veroverde vrijheid, den geest inspireert en de grootste genieën voortbrengt. Gelijk de heldeneeuw van David door de eeuw der Salomonische chocma gevolgd is, zoo ook volgden de genieën uit de eeuw van Pericles onmiddellijk op de helden van Marathon en Salamis. In tijden van langdurige rust daarentegen schijnen de volken hoe langer zoo meer gedemoraliseerd te worden, even als er bederf komt in lang stilstaande wateren.

Unde haec monstra tamen, vel quo de fonte, requiris?
Praestabat castas humilis fortuna Latinas
Quondam, nec vitiis contingi parva sinebant
Tecta labor somnique breves et vellere Tusco
Vexatae duraeque manus ac proximus Urbi
Hannibal et stantes Collina turre mariti.
Nunc patimur longae pacis mala. Saevior armis
Luxuria incubuit victumque ulciscitur orbem.

Inderdaad, zoodra als onze handelingen zulk eene beteekenis verkrijgen, dat zij gevolgen na zich slepen, die zich over groote kringen en langere tijdperken uitstrekken, dan zullen wij maar zelden, en nooit volkomen in staat zijn, om met voldoende zekerheid te bepalen, of deze onze handelingen werkelijk zullen strekken om het geluk der wereld te bevorderen [1]). Wat is daarvan

[1]) De zedelijke grondstelling van Vauvenargues: „La préférence de l'intérêt général au personnel est la seule définition, qui soit digne de la vertu;" moge waar zijn, althans voor de meeste gevallen, zij kan niet als algemeen *richtsnoer* der zedelijkheid beschouwd worden, omdat het zich, bij onze onwetendheid omtrent de waarde van onze handelingen uit het oogpunt van het algemeen belang, maar zelden voldoende bepalen laat, wat het algemeen belang in bijzondere gevallen vordert. Ook is deze stelling eenzijdig: niet alleen het algemeen belang, ook de ontwikkeling van ons eigen geestelijk leven is zedelijke plicht.

het gevolg, ondersteld dat wij in ons handelend leven in ernst ons binden aan het richtsnoer, dat Van der Wyck het eenige ware noemt? Immers dit, dat wij in die gevallen die vastheid van overtuiging, die zekerheid zullen missen, die alleen ons den zedelijken moed tot zulke handelingen geven kan. Is er wel iets ter wereld, dat den man van conscientie den moed tot handelingen van wijduitgestrekte gevolgen geven kan, tenzij alleen de getuigenis van zijn geweten, dat hij zedelijk handelt, dat hij zich bevindt op den rechten weg van zijnen plicht, en dat hij derhalve vrijmoedig en met onverdeelden ijver mag en moet voortgaan, er moge dan van komen, wat er van kome? Wie in deze overtuiging handelt, zegt wel niet: „Fiat justitia, pereat mundus!" maar als hij dit niet zegt, dan is het, omdat hij vast staat in het geloof, dat ten slotte het handelen volgens den plicht, ook uit het oogpunt van het geluk der wereld, het nuttigste handelen moet zijn, zelfs al mocht voor het oogenblik alles veeleer tegen deze stelling schijnen te pleiten [1]). Maar wie ziet niet in, dat onder deze omstandigheden, die zich op kleinere schaal in het dagelijksche leven duizendwerf herhalen, niet de concrete voorstelling van het nuttige der handeling de standaard of het richtsnoer der zedelijkheid, dat veeleer omgekeerd het besef van den zedelijken plicht de maatstaf van het wezenlijk nuttige handelen is?

De meeste handelingen evenwel bewegen zich in meer beperkten kring. Zal dan voor deze wellicht het nut, dat men door de handeling wil bewerken, tot richtsnoer der zedelijkheid

---

[1]) Van der Wijck zegt (bl. 50): „Een hyperbolisch spreekwoord zegt: laat het recht triumfeeren, al moest de wereld er door te gronde gaan! Maar wat waarlijk recht is, kan nooit verderf na zich slepen" Een stelling, die alleen de idealist verdedigen kan, maar die zich empirisch niet bewijzen laat, en die stellig onjuist is, als men het recht vooral opvat als het door menschelijke wetten vastgestelde recht. Er zijn toestanden mogelijk, waarin de gestrenge handhaving van het recht inderdaad noodlottige gevolgen kan hebben. Ik zou bijv. niet durven beweren, dat de toepassing van het bekende Artikel over het stemrecht van alle leden der gemeente in de hervormde kerk zegenrijk zal werken, al moet men erkennen dat het recht deze toepassing vordert. Wie enkel met de ervaring te rade gaat. zal het met den zedelijk-afkeuringswaardigen stelregel van den Prediker (VII : 16) moeten houden: „Wees niet al te rechtvaardig;.... waarom zoudt gij verwoesting over u brengen?" want inderdaad (*vs.* 15) „er is een rechtvaardige, die door zijne gerechtigheid omkomt; en er is een goddelooze, die door zijne goddeloosheid zijn leven redt."

kunnen strekken? Alleen de oppervlakkige, weinig nadenkende mensch kan het meenen! Wanneer gij iets doet, om de smart of het lijden van uwen medemensch weg te nemen: wie geeft u dan de zekerheid, dat het werkelijk in het welbegrepen belang van dezen uwen medemensch is, nu reeds, of op deze wijze, van deze smart of dat lijden verlost te worden? Gij doet het evenwel, omdat uw plicht het gebiedt. Wie zal ons zeggen, of de edele pogingen van christelijke menschenvrienden tot opbeuring en verbetering van ongelukkigen, bijv. van die diep gevallen vrouwen, wier ellende ons nog veel meer tot medelijden stemmen, dan hare zonde ons walging inboezemen moet, inderdaad zoo veel nut doen uit het oogpunt van het *algemeene* welzijn? Wie zal dat zeggen van bijna alle werken, inrichtingen, stichtingen der philanthropie? Uit dit oogpunt laat zich *pro* en *contra* pleiten, gelijk bekend is. Maar uit het oogpunt van de ware zedelijkheid zal niemand weigeren, aan het streven van die edele menschenvrienden hulde te doen. Men zegge niet: zulk een gedrag is zedelijk omdat deze philanthropen handelen in de *subjectieve* overtuiging, dat zij zóó het best zorgen voor het algemeen belang. Die overtuiging is ook de onze; maar alweder op grond van ons geloof aan het ideaal, niet op grond van de lessen der ervaring. Ook zij gelooven, dat dit hun werk ten laatste tot zegen wezen zal, omdat zij zich bewust zijn van de edele zedelijke beginselen, door welke zij worden gedreven. Maar nevens dat geloof staat de leerschool der ervaring; ook voor de lessen van deze zijn de genoemde philanthropen niet blind, en zij weten zeer goed, dat zij uit het oogpunt van het algemeen belang (*empirisch* opgevat), evenmin als wij, op deze vraag met zekerheid kunnen antwoorden. Hun ijver rust niet op het ondervonden succes, maar op de bewustheid van den zedelijken plicht, en zij gaan voort, de inspraken van hart en geweten te volgen, in het vaste vertrouwen dat — wat ook de ervaring schijne te leeren! — zulk een gedrag ten laatste tot zegen voor de wereld wezen moet. Zoo blijkt het dan, dat de stelling (Van der Wijck, bl. 31), dat „het plichtgevoel uitsluitend verbonden moet zijn met zoodanige regels, als door welker handhaving het geluk van ons geslacht wordt verhoogd, of dat het heil der wereld het eenige richtsnoer van al ons doen en laten behoort te zijn;" het volstrekt onmogelijke van ons vordert, al gelooven wij gewis, dat het waarachtig zedelijk leven ten laatste het

geluk van ons geslacht verhoogen, het heil der wereld bevorderen zal.

Vooral ook op het gebied der zoogenaamde bijzondere plichten komt het helder aan het licht, ik zeg niet, dat de meest zedelijke handelingen niet over 't geheel ook de nuttigste handelingen zouden zijn (eene stelling, die — gelijk wij reeds opmerkten — eigenlijk door niemand bestreden wordt), maar dat het voorgestelde nut evenmin het beginsel van, als het richtsnoer voor de zedelijkheid is of zijn kan. Dankbaarheid aan weldoeners bijv. is een der eerste zedelijke plichten, en zij is bovendien nuttig voor 't algemeen, omdat ondervonden ondank velen afkeerig maakt van 't weldoen; maar wie zal onzinnig genoeg zijn om te meenen, dat de beweldadigde dankbaar is of zijn moet *met het doel om door zijne dankbaarheid nuttig te zijn?* Wie erkent niet veeleer, dat dankbaarheid *onvoorwaardelijke* plicht is, afgezien hiervan of zij nuttig of niet nuttig is? Hetzelfde geldt van den plicht van eerbied, van achting, van liefde, enz. Ook nederigheid, ootmoed, gelatenheid, berusting, ja al de stille deugden, die eerst het christendom tot eere gebracht heeft, wie beoefent ze met het doel, om daardoor het algemeen belang te bevorderen? Immers, de aard dezer deugden zelf sluit dit buiten. Buiten twijfel, de beoefening van al deze deugden zal ten laatste ook heilzaam werken voor het algemeen belang; maar niemand zal ze toch bepaald uit dit oogpunt beoefenen; niemand zal ook bij de zedelijke beoordeeling van handelingen, die tot deze rubriek van deugden behooren, uitgaan van de gedachte aan het *nuttige* dezer deugden, en het *schadelijke* der tegenovergestelde ondeugden.

Reeds heb ik opgemerkt, dat de stelling: „Het algemeen belang, het nuttig doel is het richtsnoer der zedelijkheid;" in ieder geval nadere bepaling vordert. Wij hebben met haar nog niets gezegd, zoolang als wij niet het scherp bepaalde antwoord hebben gegeven op deze vraag: „Wat is dan het nut, hetwelk de zedelijke mensch met zijne handelingen moet beoogen?" Van der Wijck noemt in de eerste plaats de eigene en publieke veiligheid (bl. 21 vgg.); verder bepaalt hij zich bijna geheel tot de vage uitdrukking: *het geluk der wereld,* zonder te zeggen, waarin dan juist dat geluk, hetwelk de zedelijke mensch voor de wereld moet zoeken te bewerken, bij voorkeur moet bestaan; ten slotte maakt hij evenwel, als in 't voorbijgaan, nog onder

scheid tusschen de verschillende soorten van geluksgoederen (bl. 54 vgg.): „De edelsten en verstandigsten van ons geslacht, de mannen, die door alle eeuwen als wijzen bij uitnemendheid zijn begroet, zullen ons in koor verzekeren, dat de mensch niet van brood alleen kan leven, dat een kloeke geest en een vriendelijk hart de hoogste goederen dezer aarde zijn." Het eerste is volkomen waar; hierin komen alle besten en edelsten van ons geslacht overeen, dat de zinnelijke genietingen slechts eene ondergeschikte beteekenis hebben voor het levensgeluk van den mensch, die wezenlijk *mensch* is; het tweede is minder juist, of althans het is zeer onvolledig; veeleer noemen allen een *onbevlekt geweten* en een *alzijdig gevormd zedelijk karakter* de hoogste heilgoederen; deze in de eerste plaats en onvoorwaardelijk; en dan verder in de tweede plaats een *kloek verstand*, welks bezit immers niet uitsluitend van 's menschen eigen zedelijk streven afhangt. Van der Wijck drukt zich zeker te zwak uit, als hij zegt (bl. 54), dat „de zedelijkheid *niet enkel* regeling van ons doen en laten vereischt," dat „zij *tevens* bestaat in de opvoeding van hart en wil;" want dit „*niet enkel*" en „*tevens*" maakt het eerste tot de hoofdzaak, en wijst aan het andere den tweeden rang toe, terwijl toch de opvoeding van hart en wil wel de hoofdzaak zijn zal. Onze ware levenstaak zal toch wel deze zijn, dat wij onafgebroken, en in volkomene vrijheid, zedelijk gezind zijn en handelen; met andere woorden, dat wij door het zedelijk leven ons eigen zedelijk karakter vormen, bevestigen en volmaken. Op het standpunt der utiliteitsleer doen wij dit niet alleen voor ons zelve of om ons zelfs wil, maar mede en vooral om op deze wijze zoowel ons innerlijk bestaan, als ons handelend leven zoo nuttig mogelijk voor anderen te maken. Volkomen goed; op ieder ander standpunt leert men wezenlijk hetzelfde. Maar is dit onze levenstaak, dan ook beschouwen wij dit zelfde als de levenstaak van ieder van onze medemenschen, en dan ook moet het hoogste doel van ons zedelijk handelen natuurlijk dit zijn, dat wij, voor zoover als dit in ons vermogen is, bij anderen den lust opwekken en hen in staat stellen om deze hunne levenstaak te vervullen. Met andere woorden: het hoogste doel van het zedelijk streven is niets anders dan de bevordering der zedelijkheid zelve, omdat deze niet alleen de voorwaarde van het geluk, maar in den grond der zaak het geluk zelf is. *Εὐδαιμονία ἐστὶ δαίμων ἀγαθός*, zegt Marc. Aurelius (VII,

17), en alle wijzen uit vroeger en later tijd zeggen het met hem, hetzij dan in deze, of in andere woorden: Alleen dan als onze δαίμων, onze ware inwendige mensch, goed is, noemen zij ons gelukkig. Zoo zegt dan ten laatste het nuttigheidsbeginsel niets anders, dan dat de zedelijkheid zelve het hoogste richtsnoer der zedelijkheid is, d. i. dit beginsel zegt wezenlijk niets. Noemen wij dit richtsnoer x, dan toch loopt het nuttigheidsbeginsel op deze formule uit: „Eene handeling (gezindheid, enz.) is $= x$, wanneer zij bij ons of anderen uitwerkt handelingen (gezindheden, enz.), die $= x$ zijn." Dat zulk eene vergelijking ons niet in staat stelt, om den onbekenden term x te vinden, behoeft inderdaad geen betoog. Nu baat het weinig, of men al zegt, dat niet alleen het bewerken van dat geluk, hetwelk in de zedelijkheid zelve bestaat, maar ook van alle mogelijke geluksgoederen, ook van het uitwendige of zinnelijke geluk der individuën, ook van het sociëele geluk, ook en vooral van het intellectuëele en aesthetische geluk, zoowel voor zich zelven, als voor anderen, het doel is, naar welks verwezenlijking de zedelijkheid streeft; want men zal toch wel niet willen ontkennen, wat, naar 't mij voorkomt, reeds door de oude wijsgeeren met evidentie en voldingend bewezen is, dat al deze uitwendige goederen het geluk van een wezen, als de mensch, alleen onder deze voorwaarde kunnen verhoogen, dat hij tegelijk bezit:

Compositum jus fasque animo, sanctosque recessus
Mentis, et incoctum generosum pectus honesto;

en dat er onder alle geluksgoederen geen is, grooter en heerlijker, dan die wederkeerige zedelijke liefdebetrekking, die uit een waarlijk zedelijk leven geboren wordt; gelijk bijv. de Romeinsche satiricus, verontwaardigd over den laaghartigen Pacuvius, geen erger vervloeking over hem wist uit te spreken, dan deze:

Vivat Pacuvius, quaeso, vel Nestora totum;
Possideat quantum rapuit Nero; montibus aurum
Exaequet; nec amet quemquam nec ametur ab ullo!

Uit deze verlegenheid is voor dengene, die het nut het richtsnoer der zedelijkheid noemt, geen redmiddel, tenzij dan dat hij met de hedonisten en de grovere utilitariërs, het nut, dat de zedelijkheid beoogt, ten laatste geheel en al buiten de zedelijkheid zelve plaatst, en hij dan ook de consequentie niet schuwt, dat het niet-zedelijke (het uitwendig geluk), *als doel*,

hooger waarde heeft dan het zedelijke, *als middel* [1]) — wat ten slotte uitloopt op de reeds door de ouden verachte grondstelling van den discipel van Epicurus, Metrodorus: περὶ γαστέρα τὸ ἀγαθόν [2]). Of stelt men, in de plaats van het uitwendig geluk van den zedelijk handelenden persoon zelven, veeleer het reine vreugdegevoel, dat hij smaakt, als hij door welwillende handelingen het geluk van anderen verhoogt, dan wordt de zaak er niet beter om. „Waarom," zegt Schleiermacher (*Kritik aller bisherigen Sittenl.*, S. 81 fg) te recht, „waarom zal de mensch (in dat geval) zijne bevrediging zoeken in het lustgevoel, hetwelk het zien van de onmiddellijke gelukzaligheid van anderen hem verschaft, en niet veeleer streven naar een hooger lustgevoel, hetwelk hij dan smaakt, als hij in die anderen zelven het hoogste lustgevoel ziet? Dit hoogere lustgevoel bij anderen nu kan ik niet anders en zekerder bevorderen, dan door mijne eigene gelukzaligheid te bewerken en deze dan aan die anderen te toonen. In dit geval is alzoo het streven naar mijne eigene gelukzaligheid mijn plicht, niet een plicht jegens mij zelven, maar een plicht jegens anderen; zoodat ten laatste de zedelijkheid bestaan zou in dat hoogere vreugdegevoel, hetwelk het vreugdegevoel van anderen over ons lager vreugdegevoel ons schenkt."

Het onvoldoende van de nuttigheids-theorie blijkt het meest hieruit, dat deze theorie niet in staat is aan het begrip van het zedelijke, als *plicht*, de plaats te geven, die daaraan toekomt. Van der Wijck meent zelfs, dat slechts een deel van het goede

---

[1]) Ook van der Wijck veroordeelt hen „bij wie de deugd niet *middel*, maar *doel* is." bl. 39. Is er dan in dit aardsche leven nog een hooger levensdoel, dan de bevordering der deugd bij zich zelven en anderen? Want dat ons aller gemeenschappelijk zedelijk leven in zoo ver *middel*, en geenszins *doel* is, als het een middel is om ons te vormen voor eenen hoogeren dan dezen aardschen levenstoestand, daaraan denkt de Schrijver in dezen samenhang niet.

[2]) Deze grondstelling is zonder nadere bepaling al zeer verachtelijk. Metrodorus bedoelde er evenwel vooral dit mede, dat „de buik de uitvinder was van alle schoone kunsten" (Plutarchus, *Bewijs, dat men volgens de grondstellingen van Epicurus niet gelukkig leven kan*, c. 3 en 16).

Quis expedivit psittaco suum: Χαῖρε!
Picasque docuit nostra verba conari? —
Magister artis ingeniîque largitor,
Venter, negatas artifex sequi voces.

tot het gebied der plichten behoort [1]), zoodat men het resteerende deel van het zedelijk goede, hetwelk men in staat is te volbrengen, veilig mag verwaarloozen, zonder dat men daarom ook maar het minste in zijne *plichts*-vervulling te kort zou schieten. Hij beschouwt dan ook iederen plicht als een *juk* of *last*, die ons opgelegd wordt, als een berooving van een gedeelte onzer vrijheid (bl. 29): „Ik zeg" (ik geloof niet, dat velen het hem zullen nazeggen!) „dat slechts een deel van het goede als plicht behoort te worden opgelegd. Wilde men den mensch tot alles, wat goed is, verbinden, zoo zou men hem in een ondragelijk dwangbuis van voorschriften knellen. Iedere plicht neemt een deel onzer vrijheid in beslag, daar hij in straf zijne sanctie vindt. Iedere krenking der vrijheid is, geheel op zich zelve beschouwd, een kwaad. Wie der menschheid plichten oplegt, mag haar dus, zelfs in theorie, alleen dat gedeelte harer vrijheid ontrooven, waarvoor zij haar een nog grooter goed terug bezorgen kan." Alsof plichtsvervulling bij den waarachtig zedelijken mensch opoffering van de vrijheid, en niet veeleer hare hoogste verwezenlijking zelve ware! Alsof de gedachte aan de poenale sanctie niet het rein zedelijke karakter der plichtsvervulling wegnam, en den zedelijken plicht niet verlaagde tot eene louter legale handeling! Hoeveel hooger was reeds de opvatting van den plicht bij de oude moralisten, als zij ook dengene een plichtschender noemden, die „metu, non moribus" zich van de schending zijner plichten onthield, als zij „peccandi sola voluntas," ook waar vrees voor goddelijke vergelding van de zonde terughield, voor strafwaardige zonde verklaarden:

Nam scelus intra se tacitum qui cogitat ullum,
Facti crimen habet.

Van der Wijck meent (bl. 17), dat het spraakgebruik niet

---

[1]) Wij ontkennen natuurlijk niet, dat de zedelijk nog slechts gebrekkig ontwikkelde mensch onderscheiden zal tusschen zijne *plichten* en zijne *onverplichte* deugden, en dat bijgevolg het begrip van plicht niet identisch is met het begrip van het goede. F. Pillon bestrijdt, in eene verhandeling over *La morale inductive et le principe d'utilité*, voorkomende in *L'année philosophique*, I, 1868, p. 250 het gevoelen van Sièrebois, volgens wien de erkenning van het onderscheid tusschen goed en kwaad, recht en onrecht nog niet het besef van plicht in zich sluit, met de stelling, dat de ideën van het goede of het recht en van de verplichting onafscheidelijk samengaan. Hij stemt evenwel toe, dat de stelling: *het goede is plicht*, een synthetisch oordeel is. Wat is dit anders, dan met andere woorden Sièrebois in het gelijk te stellen?

veroorlooft, alle goede daden zonder onderscheid, *plicht* te noemen. Ik heb eerbied voor het spraakgebruik; ik acht 't bedenkelijk, aan de woorden een anderen zin te geven, dan die met het spraakgebruik overeenkomt. Maar hier dwaalt Van der Wijck, door voorbij te zien, dat, gelijk vele andere woorden, zoo ook het woord *plicht* in het spraakgebruik eene engere en eene ruimere beteekenis heeft. Een echt zedelijk weldoener van het menschengeslacht zal zelf het weldoen als zijnen *plicht* beschouwen, ook daar waar de *beweldadigde* alleen van *onverplichte* goedheid kan en mag spreken. Het door Van der Wijck aangehaalde voorbeeld is dan ook niet zeer gelukkig gekozen. „Het zou," zegt hij, „op Goethe buiten twijfel een vreemden indruk hebben gemaakt, indien de ongelukkige, aan wien hij, jaren lang, geheel vrijwillig, een vierde gedeelte van zijn niet te ruim inkomen afstond, zich met deze woorden tot hem gericht had: „„Ik dank u, omdat gij tegenover mij uw plicht hebt gedaan."" Gewis zou dat op Goethe een vreemden indruk hebben gemaakt, en hij zou met recht dezen beweldadigde van ondankbaarheid hebben beschuldigd; want *deze man* had niet het minste recht om deze daad van Goethe eenen *plicht jegens hem* te noemen. In de betrekking van de bijzondere individuën tot elkander is, volgens het hier zeer juiste spraakgebruik, alleen datgene *plicht* van A tegenover B, wat voor B een bepaald *recht* is op of tegenover A. Daaruit volgt evenwel nog niet, dat Goethe iets anders of meer gedaan heeft dan zijn plicht. Ja 't zou zelfs kunnen zijn, dat deze goedheid tegenover den bedoelden ongelukkige bij Goethe overtreding van een plicht geweest is. Het oordeel hierover hangt alleen af van den samenhang dezer daad met het geheel van al zijne plichten, iets waarover *alleen het eigen geweten* van Goethe uitspraak kon doen, en niemand mag zich hier in de plaats van eens anders geweten stellen. Menigeen toch heeft zich door goedhartigheid laten overhalen, om meer van zijn vermogen tot redding van een ongelukkig vriend ten offer te brengen, dan waarover hij, volgens den gestrengen eisch van den plicht, voor dit bepaalde doel mocht beschikken. Het spreekt van zelf, dat al het zedelijk goede, hetwelk andere menschen van eenig individu niet kunnen of mogen vorderen, omdat het buiten den vrij scherp begrensden kring van het recht, hetzij dan van het wettelijk bepaalde, of van het in de volkszeden opgenomene recht, ligt, ook buiten

den kring van datgene moet liggen, wat zij recht hebben *zijnen plicht* te noemen. Maar daarmede bedoelen zij in de verte niet, dat het ook buiten den kring dier zedelijke plichten zou liggen, die ieders geweten hem zelven voorschrijft. Van der Wijck noemt het alleen maar *wenschelijk*, geenszins *plicht*, dat de kapitalist zijn geld in nuttige ondernemingen steke, en dat de geleerde zijn licht in ruimen kring doe schitteren (bl. 19), omdat niemand den kapitalist of den geleerde daartoe dwingen kan. Wij meenen, dat ieder mensch inderdaad *verplicht* is, met al zijne talenten en gaven tot heil van de menschenwereld te woekeren; wie dat niet doet, hoewel hij er toe in staat is, hem noemen wij *slecht*, een laaghartig egoïst, dien wij met recht aan de verachting prijs geven. Van der Wijck keert dan ook de ware orde om als hij zegt: „In onze maatschappij wordt logen als slecht beschouwt, daar de man, die onwaarheid spreekt, kans loopt, dat men hem den rug toekeert." Wezenlijk toch keert men den leugenaar den rug toe, daar men logen als *slecht* beschouwt. Het slechte wordt evenmin slecht door de verachting, die er op volgt, als het goede goed, omdat het geprezen wordt. *Πᾶν τὸ κἀι ὁπωσοῦν καλὸν ἐξ ἑαυτοῦ καλόν ἐστι,....οὐκ ἔχον μέρος ἑαυτοῦ τὸν ἔπαινον.......τί τούτων διὰ τὸ ἐπαινεῖσθαι καλόν ἐστιν, ἢ ψεγόμενον φθείρεται;* zegt Antoninus (IV. 20) met volle recht.

Wat ter wereld nu *verplicht* mij, het goede te doen, of mijne handelingen zoo te besturen, dat zij ten algemeenen nutte strekken, d. i. ten nutte zoowel van mij zelven als van mijne medemenschen? Sommigen zeggen: „Wat ons daartoe verplicht, het is de gelijkheid van alle menschen uit het oogpunt van hunne persoonlijke waarde." Maar 't wil mij niet gelukken, uit dit begrip van gelijkheid ook maar één enkelen plicht af te leiden. Ja, wanneer personen *onder gelijke voorwaarden* zich tot een gemeenschappelijk doel vereenigen, dan vloeit uit *deze* gelijkheid ook een eigenaardige plicht van ieder der verbonden personen jegens al de overigen voort: hoewel ook dan zelfs de bijzondere plicht nog rust op den algemeenen plicht, dat wij eerlijk en getrouw moeten zijn. Waarom moet ik dat zijn? Omdat het algemeen belang dit vordert! Maar als *mijn* belang mij oneerlijkheid en ontrouw aanraadt, waarom moet ik dan aan het algemeen belang de voorkeur geven boven mijn bijzonder belang? Wij gevoelen terstond, dat het belang zelf deze vraag niet oplost, en dat diegenen nog nader aan de waarheid zijn, die zich

op een oorspronkelijk plichtgevoel beroepen, dat, hoewel niet aangeboren, toch in en met onze natuur zelve gegeven is, zoo spoedig namelijk als deze zich waarachtig menschelijk ontwikkelt. Immers plicht is een *onvoorwaardelijk* gebod aan onzen wil, waaraan de belangen niets toe of afdoen. Zeker, als eens het besef aanwezig is, dat wij verplicht zijn, ons aan de gesloten contracten te houden, als dit besef derhalve oorspronkelijk is en aan alle contract voorafgaat, dan ja vloeien uit het contract *onvoorwaardelijke* plichten voort. Maar zelfs dan nog verklaart het contract alleen die plichten, tot welke men zich uitdrukkelijk heeft verbonden, niet dit, dat ieder mensch *als mensch* plichten heeft. Immers, vloeit de plicht uit het contract voort, dan zijn alle plichten louter willekeurig en conventioneel, aangezien er toch geen plicht kan zijn, om juist zulk een (of in 't gemeen, om een) contract te sluiten, tenzij (volgens dit stelsel) ten gevolge van een vroeger contract, wat op een *regressus in infinitum* uitloopen moet.

Al het zedelijke, *niets uitgezonderd*, is plicht, d. i. het is *onvoorwaardelijke, kategorische eisch aan onzen wil* [1]). Waar het plichtgebod spreekt, daar zondigt men reeds, als men zich de vraag stelt, of onze eigene belangen of die van anderen wellicht ook even goed of beter zouden gebaat worden, indien wij ons aan zijne vervulling onttrekken, omdat men dan het onvoorwaardelijke en kategorische van het plichtgebod miskent. Na hetgeen

---

[1]) Van der Wijck zegt, bl. 19: „Eerst dan noemen wij iets slecht, of wat hetzelfde is, plichtverzuim, indien wij meenen, dat de persoon, voor wiens rekening het komt, op de eene of andere wijze behoort gestraft te worden, zoo niet door de wet, dan ten minste door het misnoegen en de verontwaardiging zijner omgeving, door den toorn van God of door de verwijten zijner conscientie." Had Van der Wijck zich de moeite gegeven om te vragen, wat dat zegt: „door de verwijten zijner conscientie gestraft te worden;" onderscheiden van de straf der wet, van die van het misnoegen der menschen en van den toorn van God, gelijk hij zelf deze onderscheiding maakt, dan zou hij tot eene diepere en meer ware opvatting van het begrip *plicht* gekomen zijn. Voorts is het een cirkelredeneering het wezenlijke kenmerk van het plichtverzuim in het strafwaardige van zulk een gedrag te plaatsen. Het bestaat niet in het strafwaardige, maar in het *waarom* van het strafwaardige. Van der Wijck zegt, bl. 40: „Bij ieder kind is de conscientie in den beginne uitsluitend hoop op loon of goedkeuring, vrees voor straf of berisping (?). Later, indien sympathie in het spel komt, wordt zij tevens behoefte, aan geliefde personen geen reden tot droefheid of ergernis, maar stof tot blijdschap te geven." En — vragen wij — wat wordt zij dan nog later? Gebrekkiger beschrijving van het geweten is mij nog nooit onder de oogen gekomen.

Immanuel Kant over dit onderwerp in het licht gesteld heeft, behoeft dit wel geen betoog meer; en allen, die dit onvoorwaardelijke, kategorisch imperatieve karakter van den zedelijken plicht ontkennen, zoo als bijv. Schopenhauer, zij heffen ten laatste de zedelijkheid zelve op. Welke is nu de grond van het *onvoorwaardelijke* der eischen van het geweten? Wij behoeven deze vraag slechts te stellen, om terstond het onvoldoende van de theorie der nuttigheid of des belangs, als richtsnoer der zedelijkheid, te gevoelen. Zij weet op deze vraag volstrekt niet te antwoorden. Het gaat niet aan om te zeggen: „Dit besef van den *onvoorwaardelijken* plicht is niets anders dan eene openbaring van den algemeenen wil, die in onze natuur gelegd is, om zelf gelukkig te worden; deze wil stelt zich kategorisch gebiedend tegenover de voorbijgaande begeerte, als welker bevrediging ten laatste ons waar geluk belemmeren of verstoren moet." Want eensdeels gevoelt niemand het verlangen naar geluk in zich als een *plichtgebod*, en anderdeels pleit de ervaring er waarlijk niet voor, dat zuivere deugd altijd geluk ten gevolge heeft, tenzij men de gewetensrust (d. i. het besef van gehoorzaam geweest te zijn aan het plichtgebod) als het hoogste geluk beschouwe. Maar de waarlijk zedelijke mensch denkt ook niet aan zijn eigen geluk, als hij, overeenkomstig met zijnen plicht, belangeloos zich zelven voor zijnen naaste verloochent. Ook voor dit laatste kan men wel een oorspronkelijke aandrift in de menschelijke natuur aanwijzen, bijv. in het *medelijden*, of algemeener in de *sympathie*, die voor ons inderdaad eene levensbehoefte is, gelijk Juvenalis dit zoo onovertroffen schoon beschrijft in de 15de Satire:

. . . . mollissima corda
Humano generi dare se natura fatetur,
Quae lacrymas dedit; haec nostri pars optima sensus.
. . . . . . Quis enim bonus et face dignus
Arcana, qualem Cereris vult esse sacerdos,
Ulla aliena sibi credat mala? Separat hoc nos
A grege mutorum, atque ideo venerabile soli
Sortiti ingenium, divinorumque capaces,
Atque exercendis capiendisque artibus apti,
Sensum a coelesti demissum traximus arce,
Cujus egent prona et terram spectantia. Mundi
Principio indulsit communis conditor illis
Tantum animas, nobis animum quoque, mutuus ut nos
Adfectus petere auxilium et praestare juberet; etc.

Alles volkomen waar! Maar het plichtbesef laat zich voor onze bewustheid klaar onderscheiden van het gevoel van medelijden en sympathie; het kan er somtijds zelfs tegenover staan, zoodat wij uit gevoel van plicht ons onthouden van datgene, waartoe het gevoel van medelijden en sympathie ons anders bewegen zou. Ja, wat meer is, ook dit zelf, dat wij medelijden en welwillendheid gevoelen, is onderworpen aan het gebod van den plicht, daar wij immers gevoelloosheid en onwelwillendheid, als gemis van menschelijk gevoel, zedelijk veroordeelen, en den kouden egoïst, den *απολις* en *ακοινώνητος*, als een zedelijk verworpen mensch beschouwen.

Het behoeft nauwelijks gezegd te worden, dat de zedelijke eischen alleen dan het recht hebben, om zich tegenover de zinnelijke en egoïstische neigingen *onvoorwaardelijk* te laten gelden, wanneer het doel der zedelijkheid *buiten alle vergelijking* hooger en gewichtiger is dan het doel, dat wij bij het streven naar bevrediging dier neigingen (hetzij van ons zelven of van anderen) ons voorstellen; wanneer derhalve het zedelijke eene waarde bezit waarmede die van alle, ook die van de hoogste tijdelijke belangen niet vergeleken worden kan of mag. Want zijn deze twee — *plicht* en *tijdelijk belang* — vergelijkbare grootheden, dan kan de stem der gezonde rede niet vorderen, dat wij, waar plicht en lust tegenover elkander staan, alleen het gebod van den plicht zullen gehoorzamen, en niet ook te rade gaan met den lust. Stel, dat plichtvervulling een gelukstoestand $= a$ tot stand brengt en noem dan den gelukstoestand, waarop de zinnelijke en egoïstische begeerte gericht is, $= b$, dan zou de gezonde rede alleen vorderen, dat wij van onzen tijd en onze krachten een deel aan onze plichtvervulling wijden, hetwelk tot het deel, voor de bevrediging van onze begeerte aangewend, in de verhouding staat van a tot b; maar van onvoorwaardelijke toewijding van ons zelve aan onze plichten zou dan geen sprake meer kunnen zijn.

Zien wij af van het begrip: *onvoorwaardelijke plicht*, dan zeker is niets gemakkelijker, dan alle zedelijke deugden, wat haar ontstaan betreft, empirisch te verklaren.

Van der Wijck geeft (bl. 28) op de vraag: „Wat is de grond, waarop zoo menige plicht eens werd ingevoerd?" ten antwoord: „Die grond is nu eens het geluk der menschheid, dan weder een sterke antipathie tegen een verschil van smaak of zienswijze, nog elders een zekere dunk aangaande wat aan hoogere mach-

ten welgevallig is." [1]) Ik geloof niet dat dit antwoord òf juist òf volledig is. Mijns inziens zijn de empirische oorzaken, die er den mensch toe bewegen, om, tegen zijne onmiddellijke zinnelijke en zelfzuchtige neigingen in, zijnen wil te bepalen tot

---

[1]) J. H. von Kirchmann (*Aesthetik auf realistischer Grundlage,* Berl. 1868, I. S. 111) leidt het plichtgevoel uitsluitend van een factor af, die het meest met den door Van der Wijck in de derde plaats genoemden verwant is, nml. uit hetgeen hij noemt: achting voor de verheven auctoriteit. „Ieder zedelijk mensch neemt in zichzelven, behalve de beweegredenen van den lust en de smart, ook nog een anderen beweeggrond waar, die de handeling vordert *om haars zelfs wil,* afgezien van hare beteekenis voor onzen of anderer lust en smart. De zielstoestand, waaruit deze beweeggrond ontspringt, is de toestand van *achting,* waartoe alles behoort, wat de taal noemt het *zich verbazen* (Staunen) het *bewonderen,* den *eerbied,* de *vroomheid* (Andacht), de *aanbidding,* de *heiliging,* het *ingaan in de heerlijkheid en majesteit* van iets verhevens en heiligs. In dezen toestand is de ziel in al hare elementen, in het denken, het gevoelen en willen, als verlamd, en het lustgevoel oefent dan geen invloed meer op haar weten en willen. In zulk een toestand brengt ons reeds de aanblik van een groot verschijnsel in de natuur, bijv. eene aardbeving, een hevig onweder, enz. De verbazing, die zulk een natuurverschijnsel wekt, is geen vrees, geen smart, geen lust; zij begint eerst als de waarnemer buiten alle gevaar staat of als hij dit vergeet. 't Is veeleer uitsluitend de *geweldige kracht,* die zich in zoodanig verschijnsel openbaart, waardoor de verbazing gewekt wordt. Zulk eene buitengewoon groote (übergrosse) kracht nu kan ook optreden in de gestalte van een persoon, en dan vindt zij hare uitdrukking in diens geboden. Deze geboden worden dan met een soortgelijke verbazing, met een gevoel van achting voor den gebiedenden persoon, ontvangen, en deze achting oefent, evenzeer als het lustgevoel, haren invloed op den wil; de mensch, in wien dat gevoel van achting gewekt is, vervult het gebod dezer machten louter uit achting voor haar, alleen omdat het van deze overmachtige persoonlijkheden uitgaat, niet uit vrees of liefde, maar afgezien van alle gevolgen der handeling. Zoodanige machtige personen worden alzoo voor de anderen tot *auctoriteiten,* en hun gebod geldt hun voor het zedelijke. Zoo nu ontstaat de zedelijke bewustheid. Een *reëel* (sächliches) beginsel voor den inhoud dier bewustheid bestaat er in 't geheel niet. De zedelijke natuur van het gebod ligt in den wil van de buitengewoon groote macht; al het zedelijke is alzoo, wat zijn *inhoud* betreft, *zonder grond;* 't is alleen zedelijk, omdàt de auctoriteit het gebiedt; al het zedelijke, niet alleen het recht maar ook de moraal, is alzoo, naar zijn inhoud louter *positief.* Zoo is bijv. het gebod van God zedelijk, omdat het van God komt; God gebiedt het niet, omdat zijn inhoud reeds vóór het gebod zedelijk zijn zou; neen, deze inhoud wordt eerst zedelijk, als God dien gebiedt; vóór dien tijd is hij evenmin zedelijk als onzedelijk. Zulke autoriteiten nu, waarvan de zedelijkheid uitgaat, zijn er vier 1) God, die dan door de priesters vertegenwoordigd wordt, 2) de auctoriteit van den vorst, 3) de auctoriteit van het *volk* als eene eenheid, en 4) de auctoriteit van den *vader* tegenover zijne nog onmondige kinderen."

zoodanige handelingen, die wij zedelijk goed noemen, vooral deze:

1o. De *verstandige berekening van het zinnelijk eigenbelang zelf*, die ons het voorbijgaand genot doet opofferen voor een meer duurzaam genot. Hiertoe behoort natuurlijk ook het doen van het goede en het nalaten van het kwade uit vrees voor de vergeldende gerechtigheid; deze vergelding treft niet alleen hem, die de staatswetten overtreedt, maar ook hem, die de heerschende zeden veracht, omdat dit hem, in het verkeer met de menschen, aan allerlei onaangenaamheden blootstelt.

2°. De bij hoogere geestesontwikkeling zich al meer en meer, bij enkele edelen zeer sterk openbarende *zucht naar zelfvolmaking*, die rust op het algemeene gevoel van *menschenwaarde*, en op het bijzondere van *persoonlijke waarde* [1]). 't Is bekend dat de oude Moralisten de *wijsheid* zelve (niet alleen de *theoretische* kennis, van, maar ook de *liefde* tot het ware, schoone en goede) als het hoogste, zich zelf genoegzame, levensdoel beschouwden, die wijsheid namelijk, die ons innerlijk Zijn zelf verhoogt en volmaakt; want aan de kennis, die dienstbaar was aan de praktijk, kenden zij slechts eene ondergeschikte waarde toe. Wie deze laatste beoefenden, met verwaarloozing van de eerste (de philosophie), vergeleken zij met de minnaars van Penelope, die, omdat zij de liefde der edele vrouw niet konden verwerven, zich met die van hare dienstmeisjes tevreden stelden — een beeld, door den Scholiast (zie uitgave van Bekker, p. 8.) aan Aristoteles, door Stobaeus aan Aristo van Chio, door Plutarchus aan Bion toegeschreven, mede door Philo vaak gebruikt, met deze wijziging dat hij, in plaats van de tegenstelling van Penelope en hare slavinnen, bij voorkeur die van Sara en Hagar gebruikt; en

---

[1]) Kan Van der Wijck het in ernst meenen, als hij (bl. 41, 43) het ontstaan van de „zucht naar zedelijke volmaking" als „prikkel tot menige schoone daad" verklaart uit enkel gewoonte, naar analogie van „den opiumschuiver," wien het eerst „om eene wellustige stemming, om heerlijke visioenen te doen is," maar die later, „wanneer zijn gestel door het misbruik verwoest is, en de opium hem geene genotrijke oogenblikken meer verschaft," — „toch schuiven blijft," omdat hij „uit gewoonte wil, wat hij niet langer als instrument tot geluk begeeren kan;" en dat „het zoo ook gaat op het gebied der zedelijkheid"? 't Is wat al te sterk, de zucht naar zedelijke volmaking met zondige verslaafdheid, ook slechts formeel, op dezelfde lijn te plaatsen.

3°. Het *gemoed*, als bron van onze behoefte aan liefde en aan alles wat tot de liefde behoort. De hoogte der ontwikkeling van het gemoedsleven kan men veilig als graadmeter der zedelijke ontwikkeling zelve beschouwen. Reeds de oude wijzen, wier tolk Cicero (*De finibus*, V. 23) is, verklaren dat er op het geheele gebied der zedelijke deugd niets is „tam illustre nec quod latius pateat, quam conjunctio inter homines hominum et quasi quaedam societas et communicatio utilitatum, et ipsa caritas generis humani; quae, nata a primo satu, quo a procreatoribus nati diliguntur, et tota domus conjugio et stirpe conjungitur, serpit sensim foras, cognationibus primum, tum affinitatibus, deinde amicitiis, post vicinitatibus, tum civibus et iis, qui publice socii atque amici sunt, deinde totius complexu gentis humanae." Zij noemden den mensch een *ζῷον κοινωνικόν, πολιτικόν*, enz., en vooral de Stoa was gewoon van de zedelijke betrekking der menschen hetzelfde beeld te gebruiken, dat ook Paulus van de gemeente bezigt, het beeld van één lichaam en vele leden. „Wij zijn geboren, om elkander te helpen, gelijk de voeten, de handen, de oogen, de tanden van de boven- en de benedenkaak," zegt Antoninus (II, 1). Daartoe „moet men vaak bij zich zelven denken: „Ik ben een *lid*, *μέλος*, van het ligchaam der redelijke wezens;" want als men zich alleen maar als *deel*, *μέρος*, beschouwt, dan zal men de menschen niet van harte liefhebben, *οὔπω ἀπὸ καρδίας φιλεῖς τοὺς ἀνθρώπους* (VII. 13).[1])

Als *tusschenschakels* tusschen de eerste en tweede der genoemde beweegredenen ten goede, kan men de prikkels van *eer* en *schande* alsmede de *aesthetische waardeering der zedelijkheid* beschouwen, gelijk het *natuurlijke gevoel van medelijden* een tusschenschakel vormt tusschen de eerste en derde beweegreden.

Maar deze empirische verklaring laat de hoofdzaak onverklaard, nam. *het gevoel van onvoorwaardelijke verplichting*, dat alleen rusten kan op de bewustheid van eene algemeene, in het wezen van den mensch gegronde wet, waaraan de mensch zich onderwerpen *moet*, gelijk deze bewustheid zelve weder alleen kan rusten op eene, in zijne natuur gegronde *bestemming van den mensch*, zoodat de laatste verklaring der zedelijke bewustheid

---

[1]) Deze empirische oorzaken zijn, wat de twee laatste betreft, intusschen van zoodanigen aard, dat zij zelve eene metaphysische verklaring vorderen; dit geldt in 't bijzonder van het *gemoed*.

ons midden in de *metaphysica* voert. Heeft de mensch van nature eene *blijvende bestemming*, dan is het duidelijk, waarom de stem zijner natuur getuigt, dat alles, wat hem deze bestemming nader brengt, *als ware zelfverwezenlijking*, ook *onvoorwaardelijke* plicht is. Dat ware Zelf, hetwelk hij, volgens den aandrang zijner hoogere natuur *moet* verwezenlijken, is evenwel niet het zinnelijke Ik, hetwelk zich tegenover anderen stelt; 't doet zich veeleer kond in het gevoel dat *wij ons zelfs niet zijn*, maar dat het tot ons wezen behoort, leden te zijn van het ééne ondeelbare lichaam aller geestelijke wezens, zoodat zelfverwezenlijking bestaat in *ontwikkeling der geestelijke gemeenschap door de liefde* [1]). Dit besef is zoo natuurlijk, dat ik het mij daaruit alleen verklaren kan, waarom zoovelen der edelste mannen uit de oudheid, Epictetus, Antoninus, en anderen, gedurig wijzen op de laatste levensure, omdat volgens hen, ieder mensch niets vuriger wenscht, dan dat deze ure zich door eene edele daad moge kenmerken [2]). Hier wortelt alzoo de moraal in de metaphysica, wat ook de vrij oppervlakkige schrijvers van: „La morale indépendante" mogen beweren. Trouwens, zelfs de edele Proudhon, al is hij wezenlijk de vader der *morale indépendante*, kan toch ten laatste de zedelijkheid niet verklaren, zonder zijn toevlucht te nemen tot een *metaphysisch* begrip, namelijk het begrip van eene oorspronkelijke, ondeelbare eenheid tusschen deze twee

---

[1]) Van der Wijck zegt — eene ongelukkige verandering, voorwaar, van het zinrijke woord van Jezus, *Marc.* 2 : 17! — : „De mensch is niet voor de deugd, maar de deugd is voor den mensch gemaakt." *Deugd* is een abstractie, die nergens bestaat, tenzij aan een zedelijk subject, of als *adjectivum*. De mensch nu is inderdaad wel gemaakt voor de deugd, d. i. (als deze uitspraak in het geheel zin zal hebben): deugdzaam te zijn is wel zijne bestemming, nml. om steeds meer en meer van den geest der liefde, die de slotsom aller deugden is, doordrongen te worden. Ik wenschte wel eens te weten, indien de mensch in 't geheel eene *bestemming* heeft, wat anders de bestemming van zijn aardsche leven zou kunnen zijn?

[2]) Ook Plutarchus zegt (a. w. c. 17): „Als een halfdoode, die op zijn sterven lag, van zijnen gebieder, hetzij dan van eenen God of eenen koning, de vergunning ontving, om nog eene enkele ure te leven, en om deze ure òf tot eene edele handeling òf tot zingenot te besteden, en dan te sterven: wie zou in zulk een oogenblik liever bij eene Laïs willen slapen of Ariusischen wijn drinken, dan een Archias dooden, en daardoor Thebe vrij maken? Ik althans geloof, niemand." En Horatius (*Epist.* Lib. I. Ep. IV. vs. 12, 13):

Inter spem curamque, timores inter et iras,
Omnem crede diem tibi diluxisse supremum.

wezens: Het *individu*, en De *maatschappij;* of algemeener uitgedrukt, het begrip van identiteit tusschen het *Ik* en het *Niet-ik* [1]). „Het begrip van *plicht,*" zegt H. Ritter (*Encyklopaedie der philos. Wissenschaften,* Gött. 1864. III. S. 35), „onderstelt, dat de algemeene wet een *recht* bezit, om de bijzondere rede van het individu tot de handeling te *verplichten.* Daarom ook zijn wij gewoon, nevens het begrip van den *zedelijken plicht* zonder uitzondering dat van het *zedelijk recht* te plaatsen, hetwelk intusschen van veel wijder omvang is, dan het begrip van het recht in juridischen zin. Waar een *plicht* der dankbaarheid is, daar is ook een zedelijk *recht* haar te eischen; nood geeft een zedelijk recht op hulp van hem, die haar kan betoonen. Waar een *plicht* is, moet een *recht,* waar een *recht* is, moet een *plicht* zijn. De praktische wijze van beschouwen past gewoonlijk deze tegenstelling slechts toe op de individuën onderling; den eenen deelt zij den plicht, den anderen het recht toe. Maar de wijsgeerige beschouwing moet hieraan vasthouden, dat de plicht opgelegd wordt door de algemeene rede. Omdat het *redelijk* is, moet ik ieder ander zijn recht laten; de rede in 't algemeen heeft het recht, mij tot een plicht te vermanen. Slechts bij onderwerping

---

[1]) Proudhon, *Philos. du progrès,* p. 147—150. In een ander werk (*De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise,* p. 173) zegt hij: „'t Is een wet van de schepping en van de rede, dat de wezens zich van elkander onderscheiden door hunne verschilpunten, en dan weder dat de identiteit der eigenschappen ook die van het wezen in zich sluit. Dáar nu het wezen bovenal uitkomt in de veelheid, zich in de veelheid in stand houdt, zich te scherper bepalen laat naarmate de veelheid talrijker is, zoo smelten de individuën, die door hunne verscheidenheid van elkander gescheiden worden, door hun gemeenschappelijk wezen als samen tot ééne eenige existentie. Nu streeft ieder mensch om aan zijn wezen, waarin zijne waarde en waardigheid bestaat, scherpe bepaaldheid en het overwicht te geven (natuurlijk, boven hetgeen hem als individu onderscheidt). Aangezien nu het wezen één en identisch is voor alle menschen, zoo volgt hieruit, dat ieder onzer zich niet alleen als persoon of individu maar ook tegelijk als collectivum gevoelt. Om deze reden wordt het gepleegde onrecht zoowel door den beleediger zelven als door den beleëdigde, en door het geheele collectivum, smartelijk gevoeld, en is het protest daartegen algemeen, wat juist de gerechtigheid is. Om mij te bedienen van de theologische taal, die bovenzinnelijke realiteiten aanneemt waar de wetenschap slechts van voorstellingen spreekt: Wanneer de gerechtigheid in onze ziel hare gebiedende stem laat hooren, dan is het het Woord, de Logos, de algemeene geest der menschheid, waarvan ieder onzer incarnatie en orgaan is, die ons oproept en dagvaardt, om hem (den Logos) te verdedigen."

aan het gebod der algemeene rede komt ook mijne vrijheid, die ik in mijn zedelijk leven handhaven moet, niet in gevaar. Geen ander heeft het recht, mij in mijne beslissingen te binden en mij te gebieden, iets anders te doen, dat wat mijne rede voor goed erkent. Slechts dan als ik aan de algemeene rede gehoorzaam, blijft mijne zedelijke vrijheid onverkort, omdat de algemeene rede ook mij ten deel gevallen is. De rechten van anderen op mij kunnen slechts daarop rusten, dat zij het redelijke vorderen, en dat de rede in 't algemeen door hen vertegenwoordigd wordt. Door deze wending, die het begrip van den *plicht* neemt, wordt het evenwel gewikkeld in al de moeielijkheden, waarmede de bepaling der verhouding van het algemeene en bijzondere tot elkander te worstelen heeft. Slechts de logica en de metaphysica en ten laatste de theologie kunnen deze moeielijkheden oplossen. De zedeleer kan, ook als *plichtenleer*, zich niet losmaken, van de algemeene grondslagen der wetenschap. Wat is de algemeene rede, die haar recht, om over de bijzondere rede te heerschen, doet gelden? Is zij iets anders dan de rede in alle redelijke individuën? En zoo zij niets anders is, hoe kan zij tegen over hen rechten doen gelden en hun plichten opleggen? Slechts verwijzing naar den transcendentalen grond van alle dingen in deze wereld kan antwoord geven op deze vragen." Met Ritter houd ik mij overtuigd, dat iedere poging, om de zedeleer los te rukken van den grondslag der wijsbegeerte in 't algemeen, en van dien der theologie in 't bijzonder, nooit gelukken kan, en dat het nuttigheidsbeginsel, al is het voor zeer vele gevallen practisch bruikbaar [1]), ongeschikt is, om tot grondslag te dienen voor eene *wetenschappelijke* zedeleer. Meer dan dit wilde ik in dit opstel niet aantoonen; de positieve ontwikkeling van de grondslagen der zedelijkheid is geen stof, die zich naar haren eisch in een tijdschriftsartikel laat behandelen.

---

[1]) „Utilitas, justi *prope* mater et aequi;' zegt Horatius; en Quintilianus (*Inst. Orat.* I, 12): „Dedit hoc Providentia hominibus munus, ut honesta magis juvarent."

S. HOEKSTRA BZ.

HET POSITIVISME EN DE GODSDIENST.

In de vergadering van moderne godgeleerden, die den 22sten April ll. te Amsterdam plaats had, vervulde de steller dezer regelen de taak van referent over het daar aan de orde gesteld onderwerp: „Het Positivisme en de Moderne Theologie." Het was waarlijk niet omdat hij zich inbeeldde, boven anderen bevoegd te zijn om daarover zijne meening te uiten, veeleer omdat — er iemand zijn moet die begint, indien er zal worden voortgegaan en het einddoel zal worden bereikt. Nagenoeg hetzelfde motief beweegt den toenmaligen referent om thans als schrijver over een belangrijk gedeelte van hetzelfde onderwerp op te treden. Het Positivisme verdient ongetwijfeld onze aandacht ten volle. Ook speelt het reeds in de polemiek tegen de Moderne Theologie eene niet onbelangrijke rol. Doch het staat vrij te betwijfelen, of het niet nog meer genoemd dan gekend wordt. In geen geval is eene poging om zijne opvatting van den godsdienst in het licht te stellen en te beoordeelen overbodig te achten. Blijkt er aan de juistheid der voorstelling of aan de rechtmatigheid der critiek iets te ontbreken, de gelegenheid staat open om aan te vullen wat men mist, en te verbeteren wat men afkeurt. Het is reeds eene zekere verdienste, de discussie over een zóó gewichtig onderwerp te openen. Mocht dit slechts zoo geschieden, dat van den aanvang af het punt, waarop het aankomt, vooropgezet en de hier vooral zoozeer te duchten spraakverwarring vermeden worde.

Het Positivisme en de godsdienst. Allereerst dient te worden gezegd, van welk Positivisme hier sprake is. Dit is te meer noodig, omdat er ook een godsdienst van het Positivisme bestaat en men lichtelijk meenen kon, dat het mijn voornemen was, dien te behandelen. Dit is evenwel mijn plan niet. „La religion humanitaire", door Auguste Comte in de laatste periode zijns levens uitgedacht, is en blijft zeker een colossaal monument van de echt-Fransche zucht om te organiseeren, eene merkwaardige proeve van *creatio ex nihilo,* maar meer dan eene curiositeit is zij toch niet. In ons vaderland zou in elk geval de strijd tegen de volgelingen van dien godsdienst geheel doelloos zijn. Wanneer ik spreek van „het Positivisme", dan bedoel ik het stelsel, dat door Comte in zijn „*Cours de philosophie positive*" [1]) is voorgedragen en thans, met geringe wijzigingen, door Littré en Wyrouboff wordt verdedigd en voortgeplant. Is men gewoon, ook Stuart Mill en Buckle positivisten te noemen; bestaat er inderdaad tusschen hunne zienswijze, inzonderheid die van den eerstgenoemde, en de denkbeelden van Comte groote overeenkomst — het verschil blijft toch te groot, dan dat wij ook deze Engelsche geleerden als woordvoerders van het eigenlijke Positivisme zouden mogen aanmerken. In mijne critiek zal ik mij zelfs meer dan eens op hen kunnen beroepen. Het is dus Comte in zijne eerste periode, verklaard en verdedigd door Littré, met wien wij hier uitsluitend te doen hebben.

Ondertusschen kan tegen deze bepaling der grenzen van ons onderwerp een bezwaar worden ingebracht, dat ik niet met stilzwijgen wil voorbijgaan. L' Ange Huet, in zijn lezenswaardig proefschrift over *de methode der positieve filosofie volgens A. Comte,* maakt er Littré en Stuart Mill een verwijt van, dat zij zich veroorloven Comte's werkzaamheid in twee helften te snijden en alles wat hij na 1845 geleverd heeft eenvoudig te verwerpen. Hij ziet niet in, dat Comte in dat jaar met zijn verleden geheel gebroken heeft. Veeleer meent hij ook reeds in den *Cours de philosophie positive* dezelfde fouten op te merken, die in de *Politique positive,* zij het dan ook veel duidelijker, aan het licht treden. Van den aanvang af waren in Comte twee menschen

---

[1]) Ik gebruik de 2de uitgave (*augmentée d'une préface par* E. Littré *et d'une table alphabétique des matières*), die te Parijs van 1861 tot 1864 in 6 deelen het licht heeft gezien.

vereenigd: de denker en de sociale hervormer. Heeft de laatste na 1845 den eerste overmand, dit mag ons niet doen vergeten, dat hij — de plannenmaker en utopist — ook reeds vroeger den denker nu en dan van het rechte spoor afleidde [1]). — Er is in deze bedenkingen ontegenzeggelijk veel waars. Zoowel uit de levensgeschiedenis van Comte, bepaaldelijk uit zijne tijdelijke aansluiting aan Saint-Simon, als uit zijn *Cours*, inzonderheid uit het laatste gedeelte, blijkt zonneklaar, dat de zucht om de maatschappij te hervormen hem steeds eigen is geweest. Wie, zooals Littré [2]), de „prévision" op maatschappelijk gebied binnen zeer enge grenzen beperkt en den wijsgeer in de allereerste plaats de verplichting oplegt om af te wachten, hij kan zich ook in den *Cours* van Comte niet geheel te huis gevoelen, hij moet niet onbelangrijke gedeelten daarvan als ijdele bespiegeling afkeuren. Het komt wellicht voort uit overdreven piëteit jegens den leermeester, maar het blijft niettemin waar, dat Littré dit niet duidelijk genoeg heeft uitgesproken. Doch zou het ons nu, juist omdat wij dit erkennen, niet langer vrijstaan, ons tot den auteur van den *Cours de philosophie positive* te bepalen en zijne hervormingsplannen te laten rusten? Veeleer blijft die onderscheiding ten volle in haar recht. Littré zelf — die wel algemeen als „ein Ganzer" zal worden erkend — levert het feitelijk en onwraakbaar bewijs, dat men de wijsgeerige beginselen en de methode van Comte aanvaarden, zijne verwachtingen omtrent de maatschappij en hare naaste toekomst afwijzen kan. Met andere woorden: Comte laat zich niet in tweeën snijden, het Positivisme wel; de denker en de socialist zijn onafscheidelijk, zijne wijsbegeerte en zijne utopieën kunnen wij uiteenhouden. Dit nu was het juist wat wij ons hadden voorgenomen: wij kunnen dus getroost verder gaan.

Om de verhouding van het Positivisme tot den godsdienst is het ons te doen. Wij gaan rechtstreeks op dat doel af, wanneer

---

[1]) T. a. p. bl. 63—77.

[2]) *Auguste Comte et la phil. pos.* (2ième éd. 1864) p. 537. De taak der positieve philosophie ten aanzien der toekomstige gebeurtenissen is deze „qu'elle reconnaît ceux qui appartiennent au développement régulier, et les sépare de ceux qui n'y appartiennent pas. Mais, comme ces événements à venir n'existent pas encore, et que, en raison de la complexité de la sociologie, elle ne peut les deviner que dans la limite la plus restreinte, il lui faut attendre qu'ils se produisent."

wij met de leer van het Positivisme over de ontwikkeling van het menschdom ons bekend maken. Vooraf moet evenwel worden aangewezen, welke plaats die leer in het geheel van het stelsel inneemt.

De menschelijke kennis laat zich splitsen in twee groote afdeelingen, waarvan de éénе de anorganische, de andere de organische lichamen omvat: *science des corps bruts* en *science des corps organisés*. Elke dezer afdeelingen laat zich wederom, naar gelang van het verschillend karakter der verschijnselen, waarmede zij zich bezig houdt, in afzonderlijke wetenschappen verdeelen. De eerste omvat astronomie, physica en chemie; de tweede de biologie (of physiologie = botanie, zoölogie en anthrophologie) en de *physique sociale* (of sociologie). Aan deze vijf gaat de mathesis vooraf, zoodat de geheele opklimmende reeks uit zes termen bestaat, waarvan steeds de latere de voorafgaanden onderstelt en in „complexité" overtreft.

Zonder ons in eene critiek van deze „hiérarchie des sciences positives" te begeven, vestigen wij aanstonds onze aandacht op de *physique sociale*. Haar object is, gelijk de naam aanduidt, de menschelijke maatschappij. Zij beschouwt haar uit twee oogpunten en splitst zich dus ook in twee deelen: *Statique* en *dynamique sociale*. De eerstgenoemde, de sociale statica, beschouwt de verschijnselen, die zich op een gegeven tijdstip in de maatschappij voordoen en samen den maatschappelijken toestand uitmaken, in hun onderling verband en in hunne wederkeerige afhankelijkheid; de maatschappelijke ordening is het voorwerp van haar onderzoek. De tweede, de sociale dynamica, houdt zich bezig met de ontwikkeling van de maatschappij, waarvan zij den gang en de wetten naspoort. De methode, die zij hierbij volgt, heeft zij deels gemeen met de voorafgaande wetenschappen (observation pure, expérimentation, méthode comparative); deels is zij haar uitsluitend eigen (méthode historique, die wezenlijk bestaat in de vergelijking van opeenvolgende toestanden derzelfde menschelijke maatschappij). [1])

Zal het Positivisme slagen in zijne poging, om de wetten, waaraan de maatschappelijke ontwikkeling gehoorzaamt, te leeren kennen, dan dient eerst vast te staan, welk van de elementen, die het maatschappelijk geheel uitmaken, de beweging

---

[1]) Verg. over dit alles *Cours de phil. pos.* T. IV: 209—336.

bestuurt en leidt? Daaromtrent nu bestaat bij Comte geen twijfel. Het verstand (l'intelligence) staat aan de spits. De toestand van het geheel hangt af van de mate der verstandelijke ontwikkeling; elke vordering hierin, elke uitbreiding van het verstandelijk inzicht heeft eene daaraan beantwoordende wijziging van den maatschappelijken toestand ten gevolge. „On ne saurait hésiter à placer en première ligne l'évolution intellectuelle, comme principe nécessairement prépondérant de l'évolution de l'humanité." „C'est sous la direction nécessaire de l'intelligence qu'a toujours dû s'accomplir l'ensemble de la progression humaine." „Si l'analyse statique de notre organisme social le montre reposant, de toute nécessité, sur un certain système d'opinions fondamentales, comment les variations graduelles d'un tel système pourraient-elles ne pas exercer une influence prépondérante sur les modifications successives que doit présenter la vie continue de l'humanité?" „L'histoire de l'humanité (est) surtout dominée par l'histoire de l'esprit humain." Inzonderheid zal, in de geschiedenis van den menschelijken geest, moeten gelet worden op de ontwikkeling van de denkbeelden over het geheel der verschijnselen, m. a. w. op den gang der philosophie. Daar is de intelligentie het meest vrij-werkzaam, het minst afhankelijk van de „facultés affectives." Wel is aan het op den voorgrond plaatsen van de wereldbeschouwing en hare geschiedenis het gevaar verbonden, dat de overige verschijnselen van den maatschappelijken toestand vergeten of niet genoeg in aanmerking genomen worden, doch dit gevaar, eenmaal ingezien, kan worden vermeden. [1])

Men wachte zich bij de beoordeeling van deze stelling voor misverstand! Het is volstrekt niet de bedoeling van Comte, dat in elk individu of ook maar in vele individuen het verstand de hoogste macht uitoefenen en het geheel van het leven besturen zou. Keer op keer verzet hij zich tegen die meening. [2]) Het is, naar zijn oordeel, eene gronddwaling van de zgn. rationeele psychologie, dat zij in de leiding van het individueele leven aan het verstand het opperbewind toeschrijft; veeleer heerscht daar „la vie affective" — de verbeelding, het gevoel, de hartstocht. [3]) Hij acht zelfs die ondergeschiktheid van het verstand

---

[1]) *Cours de phil. pos.* T. IV: 458—62.
[2]) *Cours de phil. pos.* T. IV: 387 svv.
[3]) *Cours de phil. pos.* T. III: 542 svv.

volstrekt noodwendig, daar het, door de hartstochten niet gewekt en op een bepaald punt gericht, òf slapen òf tot in het oneindige divageeren zou. [1]) Doch even zeker is het, volgens hem, dat in de maatschappij de intelligentie de heerschende macht is. Elke maatschappij berust op het beginsel van verdeeling van den arbeid en samenwerking tot één doel; zij heeft behoefte aan eene meer of min ontwikkelde en georganiseerde macht, die dat doel nader bepaalt en de verstrooide krachten daarop richt; als van zelve valt de leiding van de maatschappij aan de intellectueele aristocratie ten deel en onderwerpen zich de zwakkeren in het verstand aan haar bestuur. [2]) Geldt dit van elke maatschappij in het bijzonder, dan natuurlijk ook van het menschdom in het algemeen.

— Vóórdat wij verder gaan, kan het nuttig zijn te doen opmerken, dat in deze erkenning van het overwegend belang der verstandelijke ontwikkeling Stuart Mill en Buckle met Comte overeenstemmen. „Het getuigenis der geschiedenis" — zoo schrijft de eerste [3]) — „en dat der menschelijke natuur stemmen op treffende wijze hierin overeen, dat er onder de sociale elementen werkelijk één is, dat in de bevordering der sociale ontwikkeling overheerschend, ja beslissend gewicht heeft, te weten: de toestand der speculatieve vermogens van het menschdom, waaronder wij mede begrijpen het karakter der overtuigingen betreffende de menschen zelven en de wereld die hen omringt, die zij, op welke wijze ook, verworven hebben" — waarna hij poogt aan te toonen, dat inderdaad anthropologie en historie deze stelling bevestigen. Wat Buckle aangaat, zijne opvatting van den overheerschenden invloed der intellectueele ontwikkeling [4]) is, gelijk reeds meermalen werd opgemerkt, zóó overdreven, dat zij eindigt met zich zelve op te heffen: de „intellectual laws" doen alles af; door de zedelijke ontwikkeling, door den godsdienst en door de literatuur wordt de vooruitgang van het menschdom niet wezenlijk bevorderd. Reeds Mill heeft in het licht gesteld, [5]) dat hier op zeer ongepaste wijze tegen-

---

[1]) *Cours de phil. pos.* T. IV: 390, 391.

[2]) *Cours de phil. pos.* T. IV: 417—40.

[3]) *A system of logic ratiocinative and inductive* (5th ed. 1862) Vol. II: 518.

[4]) *Hist. of civil. in England* (ed. Brockhaus) Vol. I: 165 ff. verg. 235 ff. 247 ff.

[5]) L. c. Vol. II: 529 f.

over elkander geplaatst worden de elementen, die met elkander onverbrekelijk samenhangen. Dàn alleen als deze fout zorgvuldig wordt vermeden; wanneer dus de intelligentie in haar vollen omvang en in haar veelzijdige werkzaamheid wordt in het oog gevat — kan haar de rol worden toegekend die zij, volgens het Positivisme, in de sociale ontwikkeling vervult.

Het wordt dus nu voor Comte de vraag, welken weg de intellectueele ontwikkeling van het menschdom heeft gevolgd? Of liever: op die vraag had hij reeds sedert het jaar 1822 [1]) het antwoord gereed. Van dat jaar dagteekent hij zelf de ontdekking van „la grande loi philosophique sur la succession constante et indispensable des trois états généraux, primitivement théologique, transitoirement métaphysique, et finalement positif, par lesquels passe toujours notre intelligence, en un genre quelconque de spéculations." Niets valt duidelijker in het oog, dan dat Comte van het hooge belang dier „wet van de drie denkwijzen" geheel doordrongen is. Al aanstonds in het begin van zijn *Cours* draagt hij haar voor, opdat de lezer van den aanvang af den sleutel tot verklaring van het probleem, dat de ontwikkeling der maatschappij ons voor oogen stelt, in handen zou hebben. „L'esprit humain" — zoo schrijft hij [2]) — par sa nature, emploie successivement dans chacune de ses recherches trois méthodes de philosopher, dont le caractère est essentiellement différent et même radicalement opposé: d'abord la méthode théologique, ensuite la méthode métaphysique et enfin la méthode positive. De là trois sortes de philosophie, ou de systèmes généraux de conceptions sur l'ensemble des phénomènes, qui s'excluent mutuellement: la première est le point de départ nécessaire de l'intelligence humaine; la troisième son état fixe et définitif; la seconde est uniquement destinée à servir de transition." Doch dit citaat is nauwelijks verstaanbaar voor hen, die het Positivisme niet reeds kennen. Het is volstrekt noodig, de wet van de drie denkwijzen nader te verklaren en het gebruik, dat Comte daarvan maakt, in het licht te stellen. Eerst daarna mag de critiek zich laten hooren.

Vooraf een woord over de *genesis* van die wet. Nog in den laatsten tijd is de twijfel geopperd, of Comte wel aanspraak had

[1]) *Cours de phil. pos.* T. IV: 463.
[2]) *Cours de phil. pos.* T. I: 8, 9.

op de eer der ontdekking, die hij zich zelven toch herhaaldelijk toeschrijft. Littré heeft het zijne gedaan om dien twijfel òf op te heffen òf te beperken, door ons de antecedenten der stellige wijsbegeerte voor oogen te stellen. [1]) Zoo vestigt hij o. a. de aandacht op Turgot, die niet alleen de heerschappij van vaste wetten in de geschiedenis erkend, maar ook de drie denkwijzen en hare opeenvolging opgemerkt heeft. Men zal het mij ten goede houden, als ik Turgot's eigene woorden hieronder mededeel. [2]) De overeenkomst met Comte is, gelijk men ziet, treffend. Toch heeft Littré geen ongelijk, als hij op het groote verschil, dat overblijft, allen nadruk legt: Turgot geeft niet meer dan een wenk, die bij hem geheel geïsoleerd staat en geene verdere gevolgen heeft; ook blijkt niet, dat Comte de woorden van zijnen voorganger gekend heeft. Dit laatste zal men wèl moeten aannemen ten aanzien der opmerkingen van zekeren Dr. Burdin, medegedeeld door Saint-Simon, met wien Comte, gelijk boven werd herinnerd, jaren lang verkeerde. Burdin had lumineuse ideeën over de ontwikkeling der wetenschappen en over hare opeenvolging, ideeën welker verwantschap met die van Comte ook door Littré wordt erkend. [3]) Doch deze verzuimde de aandacht te vestigen op een ander denkbeeld, door Burdin in zijne

---

[1]) *A. Comte et la phil. pos.* p. 38—97.

[2]) „Avant de connaître la liaison des effets physiques entre eux, il n'y eut rien de plus naturel que de supposer, qu'ils étaient produits par des êtres intelligents, invisibles et semblables à nous; car à quoi auraient-ils ressemblé? Tout ce qui arrivait, sans que les hommes y eussent part, eut son dieu, auquel la crainte ou l'espérance fit bientôt rendre un culte — — — — Quand les philosophes eurent reconnu l'absurdité de ces fables, sans avoir acquis néanmoins de vraies lumières sur l'histoire naturelle, ils imaginèrent *d'expliquer les causes des phénomènes par des expressions abstraites, comme essences et facultés: expressions qui cependant n'expliquaient rien et dont on raisonnait comme si elles eussent été des êtres,* de nouvelles divinités substituées aux anciennes On suivit ces analogies, et on multiplia les facultés pour rendre raison de chaque effet Ce ne fut que bien tard, en observant l'action mécanique que les corps ont les uns sur les autres, qu'on tira de cette mécanique d'autres hypothèses, que les mathématiques purent développer et l'expérience vérifier." Turgot, *Histoire des progrès de l'esprit humain* p. 294 (Littré p. 47). — De door mij onderschrapte woorden wijzen aan, waarin, ook volgens Comte, de eigenaardigheid van het metaphysicisme bestaat. Zoo dikwerf deze spreekt over „la méthode méthaphysique", denkt hij aan het opereeren met begrippen, door het abstraheerend verstand gevormd.

[3]) L. c. p. 92—97.

gesprekken met Saint-Simon ontwikkeld, dat door Ch. Renouvier aldus wordt teruggegeven: „Les hommes ont passé d'abord beaucoup de générations à obtenir la primauté sur les autres animaux, en formant une langue, c'est-à-dire un système de signes conventionnels. Quand ils ont attaché des signes différents aux idées de *cause* et *d'effet*, ils ont pu adorer les causes, et un premier système les leur a présentées comme visibles; c'est *l'idolatrie*. Quand ils se sont élevés à la notion de causes invisibles et animées, un second système s'est produit: *le polythéisme*. Ensuite le *déisme* (monothéisme), troisième système, est né de la réduction de ces sortes de causes à l'unité. Enfin, on est arrivé à concevoir des lois multiples régissant des classes de phénomènes, et on arrivera à la croyance d'une seule et unique loi régissant l'univers." [1]) Wederom is de overeenkomst tusschen deze opvatting van de godsdienstgeschiedenis en die van Comte openbaar. Zullen wij daarom, met Renouvier, Burdin „den eersten stichter van het Positivisme" noemen? Mij dunkt, dat ware miskenning van de betrekkelijke verdiensten der beide mannen Uit deze en dergelijke aanhalingen blijkt eigenlijk niets meer dan dat de lucht, waarin Comte als jongeling ademde, bezwangerd was met de kiemen der denkbeelden, die hij later zelf helder uitgesproken en met groot talent toegepast heeft. Dit heeft hij met alle andere groote mannen gemeen. Het pleit veeleer voor dan tegen het Positivisme, dat er „Positivisten vóór het Positivisme" zijn geweest, terwijl Comte's eigen verdienste, voor hem die billijk wil oordeelen, daardoor geenszins wordt verkleind.

Laat ons nu meer in bijzonderheden nagaan, wat Comte met zijne wet der drie denkwijzen heeft bedoeld. De laatste term der reeks is, gelijk wij zagen, „l'état positif." De mensch, die dezen heeft bereikt, bepaalt zich tot het constateeren van de verschijnselen en van de wetten hunner opeenvolging; hij onthoudt zich stelselmatig van het onderzoek naar de eerste oorzaken of den grond en het wezen der dingen en naar hun doel; de ijdelheid en onvruchtbaarheid van het nadenken over de „causes premières et finales," door de ervaring aan het licht gebracht, doet hem berusten in het bezit der bloot-phaenomenale kennis, die hij door de toepassing van de methode der

[1]) *De la philosophie du* 19ème *siècle en France* (L'année philosophique I) p. 12—15.

exacte wetenschappen verwerft en dagelijks ziet toenemen. Doch het is er verre van daan, dat de mensch van den aanvang af deze strenge methode gevolgd en met deze schijnbaar sobere resultaten zich tevreden gesteld zou hebben. Is hij nú ver genoeg gevorderd om de rede-alleen te volgen en met objectieve kennis zich te vergenoegen, aanvankelijk heerschte de verbeelding over zijn verstand en liet hij zich in het onderzoek en de opvatting der dingen door zijne subjectiviteit, door zijne behoeften en wenschen, leiden. In zijne kindsheid zag het menschdom in de verschijnselen de uiting van een wil, aan dien des menschen gelijkvormig, van willekeur derhalve („volonté arbitraire"). De oudste en oorspronkelijke vorm van dit geloof, van deze „méthode théologique," is het fetichisme: de mensch denkt zich elk voorwerp als bezield, elk verschijnsel als de openbaring eener „volonté arbitraire." Hier heerscht dus de theologische opvatting zonder eenige beperking. Doch weldra ondergaat zij eene belangrijke wijziging, tevens verzwakking. Deze wordt reeds voorbereid in de astrolatrie — welker aanvang samenvalt met den overgang van het nomadisch tot het akkerbouwend leven — en komt tot stand in het polytheïsme. Voor de bezielde en willende voorwerpen treden nu de „entités" der goden in de plaats, die elk eene afzonderlijke klasse van verschijnselen veroorzaken en beheerschen. Bij de vorming van het polytheïsme oefent dus de metaphysica, het abstraheerend denken, onmiskenbaren invloed en in zoover moet het eene verzwakking van de theologische denkwijze heeten. Toch werkt deze, juist in de polytheïstische periode, het krachtigst op de ontwikkeling der maatschappij: zij roept een priesterstand, „une classe spéculative," in het leven, bevordert de kunst, laat de wetenschap tot op zekere hoogte vrij enz. In twee vormen zien wij het polytheïsme optreden, als „polythéisme théocratique" en als „polythéisme militaire." De eerste vorm is gekenmerkt door het kasten-stelsel; de tweede door de vereeniging van de wereldlijke en geestelijke macht in dezelfde handen. Nadat deze tweede vorm in Griekenland volledig ontwikkeld, maar tevens zijne ontbinding voorbereid was, treden de Romeinen op en verbreiden de in Griekenland verkregen resultaten. Door de stichting eener wereldmonarchie, door de vereeniging der volkeren tot ééne familie, ontnemen zij aan het polytheïsme zijne politieke „raison d'être." Zijn val is dan nu ook, in verband met den arbeid der Grieksche wijsgeeren,

beslist: het monotheïsme treedt in zijne plaats op. Ook dit doorloopt onderscheidene phasen en wel in dier voege, dat na de vestiging en den eigenlijken bloeitijd (tot 1300 n. Chr.) de ontbinding geregeld voortgaat: de positieve kennis breidt zich uit; tusschen theologie en metaphysica wordt telkens een nieuw vergelijk getroffen, waarbij het gebied der theologie allengs wordt beperkt; van het begin der 16de tot het midden der 17de eeuw onder den invloed van den protestantschen geest, van het midden der 17de tot het einde der 18de eeuw onder de macht der negatieve wijsbegeerte worden aan het oude stelsel onherstelbare slagen toegebracht; in de Fransche revolutie stort het ineen. Sedert dat tijdstip is de reconstructie aan de orde. Doch de positieve wijsbegeerte, de eenige die haar kon besturen, was nog niet ver genoeg gevorderd om die taak op zich te nemen. Voorloopig verkeeren wij dus in een tijdvak van anarchie. Doch als het Positivisme het gansche terrein, waarop het aanspraak heeft, zal hebben veroverd; als het geheel der menschelijke kennis is gesystematiseerd, dan treedt het „régime définitif" voor het „régime provisoire" in de plaats.

Reeds in deze voorloopige schets — van welker gebrekkigheid ik mij wel bewust ben — komt duidelijk uit, hoe Comte de geschiedenis van het menschelijk denken telkens met de maatschappelijke ontwikkeling in verband brengt. Doch dit doet hij doorloopend. Dán-eerst kan hij gerekend worden, de sociologie — zooals de positivistische formule luidt — „geconstitueerd" te hebben; dán-eerst is de wetenschap der menschelijke samenleving, even als de wetenschappen die haar in de rij voorafgaan, positief geworden — wanneer het hem gelukt is, de wet te vinden, die de opeenvolging der verschillende systemen en vormen van maatschappelijke organisatie beheerscht; wanneer hij dus het bewijs geleverd heeft, dat werkelijk de overgang van den éénen toestand in den anderen plaats grijpt in de richting en volgens de orde van de wet der drie denkwijzen. Het bevreemdt ons dus niet, dat het beroemde tafereel van den gang der intellectueele en maatschappelijke ontwikkeling in zijn *Cours de philosophie positive* eene zoo breede plaats inneemt. Het geheele 5de deel [1]) en de eerste helft van het

[1]) Ziet hier een overzicht van den inhoud: LIIème Leçon: Considérations générales sur le premier état théol. de l'humanité: âge du fétichisme. Ebauche

6de [1]) wordt daarmede gevuld. Niet dan met moeite slaagt de auteur zelf er in, de resultaten van zijn onderzoek in een overzicht van 25 bladzijden samen te vatten [2]): is het te verwonderen, dat het anderen niet gelukt, in weinige regels een goed denkbeeld te geven van hetgeen hij in dit gedeelte van zijn werk heeft geleverd? Inderdaad, men moet eerst met het bedoelde overzicht en daarna met het gansche tafereel kennis maken, om zich te overtuigen, dat deze arbeid niet slechts van uitgebreide kennis, maar ook van werkelijke genialiteit getuigenis aflegt. In weerwil van de talrijke bedenkingen, die tegen het geheel en menige bijzonderheid moeten worden ingebracht, blijft het eene grootsche onderneming, op voortreffelijke wijze uitgevoerd. Ook zij, die zich met de hoofdgedachte niet vereenigen, zullen niet ontkennen, dat menige bijzonderheid juist opgevat en in het licht gesteld is Laat mij alleen mogen wijzen op de waardeering van de taak en de verdiensten van het Catholicisme, die, in spijt van hare eenzijdigheid, in hooge mate leerzaam en „anregend" heeten mag.

Ware het mijn plan, het Positivisme in zijn geheel te beoordeelen, ik zou niet mogen nalaten Comte's geschiedenis der maatschappelijke ontwikkeling èn uitvoeriger te schetsen èn in haren ganschen omvang te toetsen. Er zijn, gelijk ik reeds opmerkte, zeer gewichtige bedenkingen tegen in te brengen. Reeds en zelfs Littré heeft gemeend, dat de opeenvolging der drie denkwijzen, die hij overigens erkent, niet van alles rekenschap

---

spontanée du régime théol. et militaire (p. 5—83); LIII. Appréciation générale du principal état théol de l'humanité: âge du polythéisme (— p. 210); LIV. Appréciation du dernier état théol. de l'humanité: âge du monothéisme. Modification radicale du régime théologique et militaire (— p. 345); LV. Appréciation générale de l'état métaphysique des sociétés modernes: époque critique ou âge de transition révolutionnaire. Désorganisation croissante, d'abord spontanée et ensuite systématique, de l'emsemble du régime théol. et militaire (— p. 543).

[1]) Vervolg van de inhoudsopgave: LVI. Appréciation générale du développement fondamental des divers éléments propres à l'état positif de l'humanité: âge de la spécialité ou époque provisoire (p. 31 - 276); LVII. Appréciation générale de la portion déjà accomplie de la révolution française ou européenne. Détermination rationnelle de la tendance finale des sociétés modernes, d'après l'ensemble du passé humain: état pleinement positif ou âge de la généralité (p. 277—547).

[2]) *Cours de phil. pos.* T. VI: 409—34.

geeft, zoodat Comte's wet niet zoozeer verbeterd, als wel aangevuld moet worden. [1]) Minder zachtmoedig is de critiek, door anderen geoefend. [2]) Bedenkelijker dan alle bedenkingen te zamen is het onloochenbare feit, dat een man als Buckle — die Comte kende en waardeerde — in zijne „Geschiedenis der beschaving in Engeland" zoo zelden van de wet der drie denkwijzen gebruik maakt en op eene reeks van verschijnselen de aandacht vestigt, die buiten deze wet omgaan. Doch ik laat dit alles rusten: om de verhouding van het Positivisme tot den godsdienst is het ons te doen; daardoor wordt ons het oogpunt aangewezen, waaruit wij hier critiek te oefenen hebben.

Het resultaat van Comte's historie-beschouwing is, gelijk reeds uit het voorafgaande blijkt, het doodvonnis van den godsdienst. „Nous avons" — zoo resumeert hij zelf [3]) — „nous avons pleinement reconnu que l'élite de l'humanité, après avoir essentiellement épuisé toutes les phases successives de la vie théologique, et même les divers dégrés de la transition métaphysique, touche maintenant à l'avénement direct de la vie pleinement positive." In verschillende vormen keert deze slotsom telkens terug. Van transactie tusschen het oude en het nieuwe wil Comte niets weten — gelijk ons straks nog nader blijken zal. Uit dit eindresultaat nu wensch ik allereerst eene gevolgtrekking af te leiden, die ons, zoo ik mij niet bedrieg, op den weg brengen zal, waarop wij wezen moeten.

De geschiedenis der beschaving wordt bij Comte geschiedenis van den menschelijken geest, van de intellectueele ontwikkeling des menschdoms. Maar deze laatste vertoont weder op hare beurt het karakter eener geschiedenis van den godsdienst. Het feit is, dunkt mij, onloochenbaar. Comte's tafereel van de menschelijke ontwikkeling maakt ons getuigen van het ontstaan van den godsdienst, van den invloed dien hij oefent op de geheele maatschappelijke inrichting, van de wijzigingen die hij ondergaat, van zijne toenemende verzwakking, eindelijk — gelijk ik daareven herinnerde — van de voorteekenen van zijn aanstaanden val. Geen enkel moment van eenige beteekenis ont-

---

[1]) *A. Comte et la phil. pos.* p. 49—52.

[2]) O. a. door Renouvier *l. c.* p. 31 svv.

[3]) *Cours de phil. pos.* T. VI: 435.

breekt in het door hem geteekend historisch proces of behoeft daarin althans te ontbreken; elke ontwikkelingsphase van den godsdienst vindt in het tafereel de haar bestemde plaats of behoort die daarin te vinden. Nu komt het niet in mij op, hiervan aan Comte een verwijt te maken. Integendeel: hoe wij ook over den godsdienst mogen oordeelen; hetzij wij dien, met Comte zelven, aanmerken als een der voornaamste factoren van de maatschappelijke ontwikkeling; hetzij wij daarin, met Buckle, den wisselenden exponent zien van den telkens veranderenden maatschappelijken toestand — altijd moeten wij het hoogst natuurlijk achten, dat de godsdienst doorloopend in zulk een tafereel, als Comte heeft ontworpen, zeer op den voorgrond treedt. Ik wensch alleen te constateeren, dat zijne historie-beschouwing óók mag worden opgevat en beoordeeld als geschiedenis van den godsdienst. Het is zoo: hij heeft deze laatste niet aangekondigd. Maar feitelijk heeft hij haar geleverd en moest hij haar leveren, volgens zijne opvatting van de taak, die hij op zich genomen had.

Zoo begaan wij dan geene onbillijkheid, wanneer wij Comte's tafereel van de ontwikkeling des menschdoms *quâ* godsdienstgeschiedenis beschouwen en beoordeelen. Wij vragen natuurlijk niet, of het, uit dit oogpunt beschouwd, volledig heeten mag. Zijn plan bracht mede, dat hij zich bepaalde tot de westersche menschheid, tot onze tegenwoordige Europeesche beschaving en hare rechtstreeksche antecedenten in de oudheid. [1]) De oostersche godsdiensten, Brahmanisme, Boeddhisme enz. vallen buiten den kring zijner beschouwing — gelukkig voor de wet der drie denkwijzen. Wij schikken ons, in dit opzicht, naar zijn voorbeeld en onderzoeken alleen, of hij in hetgeen hij leverde de billijke eischen, die wij uit ons oogpunt stellen mogen, bevredigd heeft? Het antwoord kan niet dan ontkennend luiden. Immers

1°. zijne splitsing van „l'état théologique" in de drie phasen: fetichisme, polytheïsme en monotheïsme is, beschouwd van het standpunt dat wij thans innemen, stellig verkeerd. Hoe Comte er toe gekomen is om zóó te verdeelen, valt in het oog: voor de opvatting en verklaring van de verschijnselen maakt het inderdaad een groot verschil, of men ze één voor één, bij groepen,

---

[1]) *Cours de phil. pos.* T. V: 6—11.

of wel allen te gelijk tot een goddelijken wil terugbrengt. Toevallig is dus zijne fout niet; zij hangt veeleer ten nauwste samen met de hoofdrol, die hij aan den godsdienst toeschrijft. Doch eene fout is het. Ik zal hier voor zijne verdeeling geene andere in de plaats stellen. Doch ik reken op de algemeene toestemming, als ik beweer dat hier op het getal der goden een onbehoorlijke nadruk wordt gelegd. Even duidelijk valt in het oog, dat het fetichisme ten onrechte wordt beschreven als het geloof, dat elk voorwerp bezield en met een wil begaafd is; en dat de naam „monotheïsme" zóó uiteenloopende vormen van godsdienstig geloof en godsvereering omvat, dat hij tot de aanduiding van ééne bepaalde phase van „l'état théologique" volstrekt ongeschikt moet heeten.

2°. De bewegende kracht in de geschiedenis van den godsdienst is, bij Comte, het denken. Het is „l'esprit métaphysique", de toenemende abstractie, benevens de uitbreiding van de positieve kennis, die telkens den stoot geeft en hetzij den overgang van de lagere tot de hoogere phase, hetzij de voortgaande ontbinding der heerschende phase te weeg brengt. Het zal wel in niemand opkomen, den grooten invloed van deze intellectueele factoren te ontkennen. Maar wèl mogen wij vragen: zijn zij de eenige of zelfs de voornaamste geweest? Welke plaats blijft er, in Comte's beschouwing, over voor de godsdienst-stichters en hervormers? Of waren zij steeds de scherpzinnigste metaphysici, de corypheën der exacte wetenschap? Het is een bekend en algemeen erkend feit, dat in de geschiedenis van den godsdienst het profetisme eene allerbelangrijkste rol vervult. Vindt men ergens bij Comte eene analyse en verklaring van dat gedenkwaardig verschijnsel, of ook maar de allereerste kiemen hiervan?

3°. Niemand ontkent, dat het Israëlietische volk in de godsdienstige geschiedenis der menschheid, ook der Europeesche menschheid, zijne eigene hoogst gewichtige taak volbracht heeft. Is zij door Comte begrepen en gewaardeerd? Over den oorsprong van Israëls monotheïsme heeft hij eene eigene hypothese, die als *curiosum* verdient te worden vermeld. Waar hij den overgang van het polytheïsme tot het monotheïsme schildert [1]), gewaagt hij van „la vocation, également spéciale et spontanée, de

[1]) *Cours de phil. pos.* T. V: 206.

la petite théocratie juive, dérivation accessoire de la théocratie égyptienne, et peut-être aussi chaldéenne, d'où elle émanait très-probablement par une sorte de colonisation exceptionnelle de la caste sacerdotale, dont les classes supérieures, dès longtemps parvenues au monothéisme par leur propre développement mental, ont pu être conduites à instituer, à titre d'asile ou d'essai, une colonie pleinement monothéique, où, malgré l'antipathie permanente de la population inférieure contre un établissement aussi prématuré, le monothéisme a dû cependant conserver une existence pénible, mais pure et avouée, du moins après avoir consenti à perdre la majeure partie de ces élus par la célèbre séparation des dix tribus." In eene aanteekening lezen wij nog: „Il est donc aisé de concevoir que les prêtres égyptiens, et ensuite chaldéens, ont pu être engagés, ou même obligés, à une telle tentative de colonisation monothéique, dans le double espoir d'y mieux développer la civilisation secerdotale par la plus complète subalternisation des guerriers, et de ménager un refuge assuré à ceux de leur caste qui se trouvaient menacés par les fréquentes révolutions intérieures de la mère patrie. Quoique la nature de mes travaux propres ne me permette point le développement convenable d'une telle explication spéciale du judaïsme, je ne doute pas que cette nouvelle ouverture historique, resultée, dans mon esprit, d'une étude directe et approfondie de l'ensemble du sujet, d'après ma théorie fondamentale de l'évolution humaine, ne puisse être ensuite suffisamment vérifiée par son application détaillée à l'analyse générale de cette étrange anomalie, si une telle appréciation est un jour réellement opérée par un philosophe convenablement placé d'abord à ce nouveau point de vue rationnel." Naïever zelfvertrouwen kan men zich zeker moeielijk denken. Ondertusschen is het tot heden toe door niets gerechtvaardigd, wordt het veeleer met den dag duidelijker dat die „étrange anomalie" werkelijk met Comte's theorie strijdt, d. i. haar omverwerpt. Doch al ware dit anders, dan nog zouden wij hem moeten verwijten dat hij — in strijd met de geschiedenis, maar overeenkomstig de theorie — de rol van Israëls monotheïsme heeft miskend. De invloed van het Christendom bij den overgang van het polytheïsme tot het monotheïsme wordt door hem tot een *minimum* teruggebracht. Het klinkt stout wat hij schrijft: „A défaut de l'initiative hébraïque l'évolution générale n'aurait pas manqué d'autres organes, qui lui eussent nécessaire-

ment imprimé une direction radicalement identique, en transportant seulement à certains livres, aujourd'hui perdus peut-être, la consécration qui s'est appliquée à d'autres." [1]) Doch door machtspreuken als deze laten de weerbarstige feiten zich niet op zijde schuiven. Het blijft m. i. onloochenbaar, dat Israëlietisme en Christendom beiden zich het juk der wet van Comte niet laten opleggen, of, anders gezegd: dat hij getoond heeft, in zijne „théorie fondamentale de l'évolution humaine" den sleutel tot verklaring van die verschijnselen en den maatstaf tot waardeering van hun invloed niet te bezitten.

De drie fouten, waarop ik de aandacht vestigde, komen voort uit éénc en dezelfde bron, uit Comte's verkeerde of althans eenzijdige opvatting van het wezen der religie. Niemand kan hem verwijten dat hij haar — althans zoolang de kindsheid des menschdoms duurt — te geringen invloed laat oefenen; dáár schuilt de fout niet. Maar, zooals ik zeide, in de opvatting van het wezen der religie heeft Comte gedwaald. Zij is bij hem wereldbeschouwing, eene bepaalde wijze van opvatting en verklaring der verschijnselen in de natuur en in de geschiedenis. Doorgaans is bij hem sprake van „la philosophie théologique" [2]), of bedient hij zich van andere uitdrukkingen voor dezelfde gedachte. Aan die opvatting van den godsdienst is de onjuiste verdeeling der godsdienstgeschiedenis ontleend, die boven bestreden werd; uit diezelfde opvatting verklaart het zich, dat hij de ontwikkeling en hervorming van den godsdienst uit louter-intellectueele factoren verklaart en het gemoedsleven geheel voorbijziet; diezelfde opvatting, eindelijk, geeft rekenschap èn van zijne baroque meening over het Israëlietisme èn van de miskenning van den invloed des Christendoms. In één woord: het intellectualisme van Comte heeft hem bij het leggen van het fundament eene fout doen begaan, die natuurlijkerwijze in het gebouw zelf, dat daarop werd opgetrokken, nu meer dan minder duidelijk aan het licht treedt.

Maar — hebben wij recht om hier van eene fout te spreken? Is niet de godsdienst werkelijk wereld- en levensbeschouwing? Of is deze niet althans zóózeer hoofdzaak in den godsdienst, dat men

---

[1]) *Cours de phil. pos.* T. V: 207.

[2]) *Cours de phil. pos.* T. IV: 492 sv. en *passim.*

over dezen handelende, daarvoor zonder gevaar de godsdienstige wereldopvatting in de plaats mag stellen? Een historiekenner als Littré aarzelt niet bevestigend te antwoorden. Geheel in overeenstemming met Comte schrijft hij: „Une religion dépend de la conception du monde telle que les hommes se le représentent suivant les âges de civilisation. Cette notion embrasse toutes les religions qui ont existé; car, soit qu'on se figure, avec les populations fétichiques, un dieu présent dans la fontaine, l'arbre ou la couleuvre; soit qu'on croie, avec les populations polythéistes, que le ciel et la terre sont régis par d'innombrables divinités, qui ont chacune un département; soit que l'on admette, avec les populations zoroastriennes, deux principes, l'un bienfaisant, l'autre malfaisant, pour rendre compte du bien et du mal; soit enfin qu' avec les populations monothéistes on adore un Dieu, créateur de l'univers et dispensateur de toutes choses, dans tous ces cas, qui sont des cas réels, le monde est conçu d'une certaine façon suivant laquelle les esprits se règlent, les moeurs se forment, les institutions se groupent." [1]) En waarlijk, is hiertegen wel iets in te brengen? Is niet alles, waarop het in den godsdienst aankomt, in de „conception du monde" begrepen? Laat ons zien!

Tegen de stelling, dat de godsdienst invloed oefent op de opvatting van de verschijnselen in de natuur en in de geschiedenis, kan niemand bezwaar hebben. Het levend en oprecht geloof in God kan niet omgaan buiten onze beschouwing van de dingen die ons omringen. Onze god of onze goden, hoe wij ons die ook voorstellen, staan altijd in eenig oorzakelijk verband tot de wereld.

Ook dit staat vast, dat deze godsdienstige wereldbeschouwing, blijkens de geschiedenis en de ervaring, dikwerf in conflict komt met de wetenschappelijke wereldbeschouwing, die bij elk verschijnsel naar de natuurlijke oorzaken onderzoek doet. Dit conflict is van tweeërlei aard. De godsdienstige mensch kan zich tevreden stellen met hetgeen zijn geloof hem zegt, met God als den auteur van alles, en zich dientengevolge onverschillig betoonen omtrent de naaste antecedenten van hetgeen hem overkomt of zich aan hem voordoet. Zoo werkt, b. v. bij den geloovigen

---

[1]) *A. Comte et la phil. pos.* p. 523.

Muzelman [1]), de godsdienst verlammend op de toepassing der „méthode positive". Somtijds gaat men op het standpunt des geloofs verder en veroordeelt men het wetenschappelijk onderzoek als goddeloos: zoowel de metaphysicus, die tot verklaring van de verschijnselen op het wezen der dingen de aandacht vestigt, als de natuuronderzoeker, die de opeenvolging der verschijnselen in het licht stelt, worden dan als vijanden van den godsdienst aangemerkt. In dat geval staat dus de „méthode théologique" tegenover de metaphysische en de positieve. Met het oog op zulke voorbeelden kon Comte spreken van „trois méthodes de philosopher, dont le caractère est essentiellement différent et même radicalement opposé" [2]).

Voor zoover nu Comte's tafereel van de ontwikkeling der menschheid het historisch bewijs levert, dat deze theologische methode op weg is om te verdwijnen, weet ik niet wat daartegen zou zijn in te brengen. Het is een onloochenbaar feit, dat het terrein, waarop zij zich vrij en onbelemmerd kan bewegen, aanvankelijk onbegrensd, door de studie der natuurwetenschappen allengs beperkt is en dat, naar gelang de wetten ook van de geestelijke ontwikkeling van het individu en van het menschdom worden ontdekt en vastgesteld, hare toepassing steeds meer moet afnemen, om eindelijk geheel op te houden. Maar is daarmede dan tegelijk elke godsdienstige opvatting van de verschijnselen geoordeeld? Verdwijnt — om het kort uit te drukken — met het supranaturalisme ook de godsdienst? Comte antwoordt bevestigend. Met een onverholen afkeer — dien ik nader hoop te verklaren — gewaagt hij van „ce théisme vague et impuissant que, par un monstrueux rappochement de termes, les métaphysiciens ont qualifié de *religion naturelle*, comme si toute religion n'était point nécessairement surnaturelle." [3]) Doch in weerwil van de overeenkomst tusschen deze en dergelijke uitspraken en de stellingen van onze hedendaagsche supranaturalisten, zou ik meenen deze laatsten te verongelijken, wanneer ik hen voor homogeen met Comte verklaarde;

---

[1]) „L'explication de toute chose est à leurs yeux trop prochaine et trop simple pour laisser place à la recherche rationnelle. Dieu est, Dieu a créé le monde; cela dit, tout est dit". (E. Renan, *Hist. génér. des langues sémit.* I: 10).

[2]) Boven blz. 420.

[3]) *Cours de phil. pos.* T. IV: 63.

veelmin kunnen wij, modernen, in dezen met hem instemmen. Het is mijn voornemen niet, hier eene nauwkeurige bepaling van den godsdienst voorop te zetten. Ik zal niet beproeven den oorsprong der religie, haar wezen, haar invloed op de opvatting der verschijnselen zoo scherp mogelijk te omschrijven. Ik weet dat omtrent dit alles ook onder hen, die overigens geestverwanten zijn, verschil van gevoelen bestaat. Zoo belangrijk ik het acht, *opportunitate datâ* over deze punten van gedachten te wisselen en ze, zoo mogelijk, tot klaarheid te brengen, zoozeer houd ik mij verzekerd, dat de verhouding tot het Positivisme niet afhangt van de wijze, waarop ieder onzer meenen zou in dezen huiselijken strijd partij te moeten kiezen. Hetzij wij het wezen der religie stellen in het volstrekt afhankelijkheidsgevoel; hetzij wij haar definiëeren als de behoefte om te bewonderen en te aanbidden, die in ons wordt gewekt door Gods werk in de natuur en in de menschenwereld; hetzij wij haar opvatten als het vertrouwend streven naar de verwezenlijking van het ideaal — altijd plaatsen wij ons, met zulk eene beschouwing, tegenover het Positivisme, als het den godsdienst met zekere verklaring van de verschijnselen, en nog wel met hunne verklaring uit „une volonté arbitraire" vereenzelvigt. Waarlijk, het bevreemdt ons niet dat geestverwanten van Comte, zelfs een der vurigste bewonderaars van zijn tafereel der menschelijke ontwikkeling, weigeren in te stemmen met de conclusie, die hij zelf ten aanzien van den godsdienst uit zijne historie-beschouwing afleidt. Ik behoef hier niet te herhalen wat ik elders over Stuart Mill en Buckle geschreven heb [1]). Blijkt hun deïsme met de onbepaalde verwerping der „méthode théologique," waartegen Comte ijvert, niet onbestaanbaar te zijn, datzelfde geldt van het theïsme, dat zeker bij de meesten onzer meer sympathie vindt. In welk opzicht wordt de teleologische opvatting der dingen, die met dat theïsme samengaat [2]), door de geschiedenis der menschelijke ontwikkeling gewraakt? Toegegeven, dat wij uit het verleden tot de toekomst kunnen en mogen besluiten, wat ter wereld verplicht ons, het geloof aan de waarheid van onze diepste geestelijke behoeften of, om met Hoekstra te spreken, ons „idealisme" prijs te geven? Is dat dan door de historie gevonnisd?

---

[1]) *Het goed recht der modernen* bl. 17—19.
[2]) Verg. Rauwenhoff, boven bl. 264 verv.

Doch ik sprak daar van „teleologische opvatting der dingen." Indien de wereldbeschouwing, die rechtstreeks uit de religie voortvloeit, eene *species* is van dat *genus*, is zij dan niet reeds *a priori* veroordeeld? Het is immers juist de verdienste en de trots van het Positivisme, de ijdelheid en de willekeur van alle teleologie in het licht te hebben gesteld? Het is althans een feit, dat het die predikt. Doch laat ons niet verwarren! Het was op dit oogenblik niet de vraag, wat het Positivisme leert en hoe het denkt over de „causes finales", maar wat al dan niet voortvloeit uit de ontwikkeling van het menschdom, zooals die door het Positivisme wordt opgevat en geteekend. Deze laatste, ik herhaal het, pleit geenszins tegen de wettigheid der teleologische beschouwing; veelmin profeteert zij den ondergang van de religie, die in zulk eene teleologie zich uitspreekt.

Toch deden wij wel met ons te herinneren, dat het Positivisme elke teleologie heeft afgezworen. Mocht iemand geneigd zijn zich te verwonderen, dat Comte uit zijn historisch overzicht ten nadeele van den godsdienst veel meer heeft afgeleid dan er, bij wettige gevolgtrekking, uit voortvloeit — die verbazing zal wijken als hij bedenkt, dat het resultaat, door het historisch onderzoek opgeleverd, voor Comte *a priori* vaststond. Hij zelf ontkent dit niet. Uitdrukkelijk verklaart hij, dat men, om orde te brengen in den baaierd der verschijnselen, eene „théorie fondamentale" behoeft. Kan men die reeds in de lagere wetenschappen niet missen, veelmin in de sociologie, welker gebied zoo verbazend uitgestrekt is en bij den eersten oogopslag zulk eene verwarring schijnt te vertoonen. De groote vraag is slechts, of zulk eene theorie waarlijk geschikt blijkt te zijn om de verschijnselen te ordenen en ze met elkander behoorlijk in verband te brengen [1]). Tot dusver Comte. Wij zullen ons wel wachten hem te weerspreken. Ook in de opvatting en onderlinge verbinding van de feiten der historie, ja daarin vooral is de mensch gebonden aan zijne subjectiviteit en laat hij zich onwillekeurig daardoor leiden. Evenmin zullen wij beweren, dat door dezen noodwendigen invloed der persoonlijkheid elke algemeene beschouwing van den gang der historie hare waarde verliest. Meer dan eens en met het volste recht heeft o. a. Fruin daartegen

---

[3]) *Cours de phil. pos.* T. IV: 299—305.

geprotesteerd [1]). De volstrekte onpartijdigheid is niet eens denkbaar en zou, indien zij bestond, tot volstrekt gemis aan resultaten moeten leiden. Daarentegen is het zeer waarschijnlijk te achten, dat eene scherp geteekende individualiteit, met hare sympathieën en antipathieën gewapend, er in slagen zal om òf onbekende feiten in het licht te stellen òf het verband der reeds bekende feiten te ontdekken. In deze opmerkingen ligt tevens het antwoord opgesloten op de vraag, hoe ik aan Comte's tafereel der maatschappelijke ontwikkeling zoo groote waarde kan toekennen, zonder in te stemmen met de wijsgeerige praemissen, waarvan hij uitgaat? Ik mag immers Comte's historischen arbeid „sous bénéfice d'inventaire" aanvaarden. Waar het mij toeschijnt, dat hij, door zijne persoonlijke overtuigingen beheerscht, òf in de waardeering van de verschijnselen mistast, òf in zijne gevolgtrekkingen te ver gaat, daar mag, ja moet ik immers van hem verschillen? In weerwil daarvan blijft zijn tafereel niet alleen een monument van het genie des ontwerpers, maar ook in hooge mate leerzaam.

Ondertusschen doet zich, gelijk ik poogde aan te wijzen, juist ten aanzien van het onderwerp dat wij hier behandelen, de noodzakelijkheid voor, om Comte's conclusiën als onrechtmatig af te wijzen. Hij meende natuurlijk te staan op de hoogte van zijn tijd. Hij hield zich overtuigd, dat de menschheid zich allengs verheffen zou tot het standpunt, waarop hij, met vele anderen, reeds was geplaatst. Nu had hij voor zijn persoon gebroken met elke theologie en den godsdienst geheel vaarwel gezegd. Zoo gezind en gestemd overziet hij de geschiedenis van het verleden. Hij merkt daarin op den allengs verminderenden invloed der „méthode théologique" d. i. der verklaring van de verschijnselen uit de goddelijke willekeur. Hij bedriegt zich niet, wanneer hij daarin ziet eene beweging in de richting, die hij zelf heeft gevolgd. Doch hierin gaat hij te rade niet met de feiten, maar met zijne persoonlijke zienswijze en wenschen, dat hij die beweging laat uitloopen op hetzelfde resultaat, dat hij voor zich heeft omhelsd. Dit „point d'arrivée" wordt door de beweging zelve

---

[1]) *De onpartijdigheid van den geschiedschrijver* bl. 24 verv. Verg. het opstel over de *Geschiedenis der Nederlandsche beroerten in de* 16de *eeuw* door Dr. Nuyens, in *de Gids* 1867, III: 283 verv.

niet aangewezen en — door de onuitroeibare behoeften van de menschelijke natuur gewraakt.

Uit deze verhouding van Comte tot de religie verklaar ik niet alleen zijn eindresultaat, maar ook meer dan éene eenzijdige oordeelvelling, die in den loop van zijn historisch overzicht door hem wordt uitgesproken. In het algemeen kan niet worden ontkend, dat zijne zuiver-persoonlijke inzichten en belangen meer dan billijk en noodig was invloed hebben geoefend op de voorstelling en waardeering van menige bijzonderheid: de Franschman en de miskende geleerde komen telkens, soms zeer storend, tusschenbeiden. Het schijnt gemakkelijker te zijn, de subjectieve methode theoretisch te verwerpen, dan zich daarvan in de practijk los te maken; in waarheid blijft ook nog bij Comte, in spijt van zijn stelsel, „de mensch de maat van alle dingen." Doch ik behoef dit hier niet nader te onderzoeken: slechts van den invloed, dien zijne negatieve verhouding tot den godsdienst heeft geoefend, enkele proeven! Voor het Catholicisme legt Comte groote voorliefde aan den dag. De redenen liggen voor de hand: door de scheiding van de wereldlijke en de geestelijke macht en door de verheffing van de laatste boven de eerste heeft zich de Kerk der middeleeuwen zeer verdienstelijk gemaakt omtrent de vaststelling der „morale universelle" en alzoo omtrent de ontwikkeling van het geheele maatschappelijke stelsel. Maar behalve deze overwegingen heeft ook de consequentie van het Catholicisme op Comte gewerkt: het wil niets weten van een vergelijk met de wetenschap en leent er zich dus toe om, als deze laatste haar recht heeft gestaafd, „en bloc" te worden verworpen. [1]) — Daarentegen is Comte onbillijk jegens het Protestantisme, gelijk reeds door Stuart Mill is opgemerkt en aangetoond [2]). Men zou anders meenen, dat de verwerping van „le surnaturel ecclésiastique", die het Protestantisme kenmerkt, bij hem toejuiching had moeten vinden en hem tot gunstige beoordeeling van het geheele verschijnsel had behooren te stemmen. Nu heeft hier ongetwijfeld zijne geringe ingenomenheid met het beginsel van vrij onderzoek [3]) en zijn gemis aan eerbied voor de rechten

[1]) Verg. o. a. *Cours de phil. pos.* T. IV: 64, waar hij voor de school van Bossuet en de Maistre in haar strijd tegen „la religion naturelle" partij kiest.

[2]) *A. Comte and Positivism* in Westm. Review, 1865, II p. 399 n. In de afzonderlijke uitgave van Mill's artikelen over C. is deze noot niet opgenomen.

[3]) *Cours de phil. pos.* T. IV: 43 svv.

van het individu sterken invloed geoefend. Maar zou niet ook de weerzin tegen elk vergelijk hier in het spel zijn? Er is in het Protestantisme, met het Catholicisme vergeleken, een zeker streven naar redelijkheid op te merken, dat Comte zonder eenigen twijfel niet heeft aangetrokken, maar afgestooten. Hooren wij hem slechts — en dit zij tevens de laatste proeve, die hier wordt aangevoerd — over de *Theologia Naturalis.* Hij kenschetst haar als een vergelijk tusschen theologie en methapysica, waarbij de eerste aan de laatste zeer belangrijke concessiën doet [1]). Doch dat hij zelf spreke! „Cette dénomination historique caractérise très-heureusement la conciliation passagère qu'on avait ainsi tenté d'organiser entre la raison et la foi, et qui ne pouvait réellement aboutir qu' à l'absorption totale de la seconde sous la première: car elle représente le dualisme contradictoire alors établi entre l'ancienne notion de Dieu et la nouvelle entité de la Nature, centres respectifs des deux philosophies théologique et métaphysique. L'imminent antagonisme de ces deux conceptions générales semblait alors devoir être suffisamment contenu par le principe fondamental qui, sous l'influence inapperçue de l'instinct positif, les subordonnait l'une et l'autre à la nouvelle hypothèse d'un Dieu créateur primordial de lois invariables, qu'il s'était aussitôt interdit de jamais changer et dont l'application spéciale et continue était irrévocablement confiée à la Nature...." Men zal niet beweren, dat deze beschrijving van eenige welwillendheid getuigt. Niets is duidelijker, dan dat deze „tentative de concilier le principe théologique avec le principe positif," geheel op zich zelve en afgezien van de vraag, hoe zij gelukt is, geene genade vindt in Comte's oogen. Hij voegt er nog bij: „Jamais le bon sens vulgaire n'a pu réellement admettre ces subtilités doctorales, qui neutralisaient radicalement toutes les idées de volonté arbitraire et d'action permanente, sans lesquelles les croyances théologiques ne sauraient conserver leur véritable caractère fondamental." Duidelijker kon hij zijne eigenlijke meening niet wel uitspreken. Inderdaad, op het behoud van dat „véritable caractère fondamental des croyances théologiques" komt het aan. Waar zou het heen — met het Positivisme — wanneer de godsdienstige overtuigingen zóó van karakter konden veranderen, dat zij ongeschikt werden om de rol, die haar in

[1]) *Cours de phil. pos.* T. VI: 242—44 verg. IV: 493—97.

de wet der drie denkwijzen is opgelegd, nog langer te vervullen? Ze mogen zich desverkiezende aankanten met al hare macht tegen de vorderingen der wetenschap; ze mogen vooral wegsterven, maar — zich hervormen, in overeenstemming met onze positieve kennis, en streven naar redelijkheid: dat nimmer!

Zoo blijkt het dan onwaar te zijn, wat Comte beweert, dat de historie zelve den godsdienst het doodvonnis aankondigt. Dat zij den ondergang van het supranaturalisme profeteert, kan niet worden ontkend, doch waar zij, naar Comte's voorstelling, meer getuigt, daar blijkt dat getuigenis, van naderbij beschouwd, te berusten op de wijsgeerige praemissen van hem, die haar in het verhoor nam. Die praemissen nu wijzen wij af met een beroep op de menschelijke natuur en hare wezenlijke behoeften, die door de ervaring van alle eeuwen, ook van de onze, worden gestaafd. Voor de feiten moeten wij bukken. Wij nemen dus aan — want wij zien het in Comte, Littré en zoovele anderen — dat er menschen zijn, die zich met de kennis van het relatieve tevreden stellen en stelselmatig verre blijven van den strijd over de groote vragen van theologie en metaphysica, den strijd tusschen Monisme en Dualisme, tusschen Materialisme en Spiritualisme, tusschen Pantheïsme en Theïsme. Wij kunnen ons zelfs begrijpen, dat er gevonden worden, die in deze onzijdigheid en soberheid roemen en daarin iets wonder verhevens meenen te zien. Littré wordt bijna lyrisch, als hij gewaagt van „le positiviste, faisant dans notre univers deux parts: l'une livrée à la connaissance de l'homme, l'autre cachée dans l'immensité inconnue, et acceptant avec autant de grandeur que d'humilité sa condition." [1]) Maar schier onbegrijpelijk is het, dat men het waagt ook aan anderen èn het denken èn het gelooven te verbieden [2]). Of eigenlijk toch weer zeer begrijpelijk, als men acht

---

[1]) *La philosophie positive. Revue dirigée par* E. Littré et G. Wyrouboff, I: 156 sv. Van deze *Revue* is mij tot nog toe niets meer in handen gekomen dan de eerste aflevering. Men deelt mij mede, dat Littré in eene volgende Buckle's réserves ten gunste der theologie opzettelijk heeft bestreden. Mocht het mij later blijken, dat die polemiek de algemeene aandacht verdient, dan hoop ik er op terug te komen.

[2]) Zoo kenschetst E. Naville — in zijne lezenswaardige verhandeling *Le positivisme et la philosophie* (Bibl. univ. de Genève et Revue Suisse, 1867, Novembre, p. 321—50) — de verhouding van Comte en Littré tot godsdienst en wijsbegeerte beiden.

geeft op de antecedenten der corypheën van het Positivisme Door de studie der exacte wetenschappen zijn zij gevormd. Hare methode is in hunne oogen de eenig-ware en -mogelijke. Houdt de natuuronderzoeker zich uitsluitend bezig met het waarnemen van de verschijnselen en het opsporen van de wetten hunner opeenvolging; acht hij het onderzoek naar het wezen en den grond der dingen buiten het gebied zijner wetenschap gelegen; laat hij zich niet — of althans niet dan bij uitzondering — in met de vraag naar het τέλος: de Positivist verheft tot algemeenen regel wat inderdaad op dat ééne gebied behoort te gelden. Dit is, gelijk ik zeide, eigenlijk zeer wel verklaarbaar. Maar, verklaarbaar of niet, zulke willekeurige beperkingen van het menschelijk streven naar kennis of redelijk geloof zijn in elk geval ijdel. Ook die van het Positivisme zijn reeds door de ervaring geoordeeld, en ontvangen nog dagelijks, en binnen de grenzen van de school zelve, een krachtig *démenti*. Over het algemeen is Comte in zijne pogingen om den gang der wetenschap te reglementeeren — een echt Fransch denkbeeld! — niet gelukkig geweest. Tegen zijn verbod in wordt de staathuishoudkunde — „la prétendue science de l'économie politique" [1]) — nog steeds met ijver beoefend; Comte's leerlingen hebben zelfs de handen vol om, tegenover Stuart Mill, te bewijzen dat hun leermeester, in weerwil van zijne minachting voor deze wetenschap, de maatschappelijke ontwikkeling goed begrepen en haar gang juist beschreven heeft. [2]) Met hetgeen Comte ergens heeft genoemd „une prétendue astronomie sidérale" [3]) staat het evenzoo: de sterrenkundigen, ook in ons vaderland, strekken ook nu nog hunne onderzoekingen uit — zoover zij kunnen, derhalve ook buiten ons planetenstelsel. Deze voorbeelden geven wellicht stof tot nadenken. Doch wij kunnen verder gaan. Van die volstrekte neutraliteit in den strijd tusschen Materialisme en Spiritualisme, die Comte plichtmatig keurt en waarop nog Littré zich zooveel laat voorstaan, [4]) is reeds nu weinig overgebleven. De verwantschap met het Materialisme is meer en meer openbaar geworden, ja reeds tot afval overgeslagen. De Fransche

[1]) *Cours de phil. pos.* T. V: 315 verg. IV: 193 sv.

[2]) Verg. *A. Comte et Stuart Mill* par E. Littré, suivi de *Stuart Mill et la philosophie positive* par G. Wyrouboff (Paris, 1867) p. 24 svv. 79 svv.

[3]) *Cours de phil. pos.* T. VI: 370.

[4]) Zie zijne *Préface* voor Comte's *Cours* T. I p. XXVI sv.

materialisten ontzien zich niet, van „les réticences du positivisme" te spreken, wanneer nog deze of gene leerling van Comte zijne zienswijze van de hunne onderscheidt. [1]) Kan het eigenlijk wel anders? Zou het niet nog gemakkelijker zijn, zich in evenwicht te houden op de punt eener naald, dan in den strijd over zoodanige vragen werkelijk onzijdig te blijven? Ja, kon men die vragen zelve supprimeeren; lieten zij zich van de rol afschrappen, dan zou niemand er langer door worden gekweld. Doch eene daartoe strekkende motie van orde is tot heden toe door het denkend deel des menschdoms niet aangenomen. De groote quaestiën, door theologie en metaphysica — niet uitgevonden, neen waarlijk niet! maar — behandeld, ze bestaan en vorderen eene oplossing. Wie zich aan dien eisch poogt te onttrekken, kan er toch niet aan ontkomen. Het verschil tusschen hem en anderen zal hoofdzakelijk hierin gelegen zijn, dat zij zoeken en nadenken, terwijl hij eene solutie opraapt of improviseert.

Bedrieg ik mij niet, dan levert ons Littré, de meest uitstekende en consequente der thans levende Positivisten, het feitelijk bewijs, dat wij ons in de daareven voorgedragen beschouwing van de positie der school niet bedriegen. Het trof mij op te merken, dat hij telkens terugkomt op eene voorstelling, die men zeker niet verwachten zou bij hem aan te treffen. Reeds hoorden wij hem gewagen van „l'immensité inconnue," waartegenover de mensch zich geplaatst ziet, en die hij „avec autant de grandeur que d'humilité" als voor hem ontoegankelijk erkent. [2]) Reeds toen ag ons de vraag op de lippen, waarin die nederigheid en grootheid gelegen zijn en hoe de stemming, die Littré aldus beschrijft, als plichtmatig erkend wordt? Wij voegen er nu bij, dat Littré blijkbaar van de gedachte, die hij in de aangehaalde woorden uitspreekt, geheel vervuld is. Eenige bladzijden vroeger stelt hij eene vergelijking in tusschen de gemoedsstemming van den Positivist en die van den vrome, die, volgens Schleiermacher, niets hoogers kent dan „s'identifier, au sein de l'existence finie, avec l'existence infinie, et réaliser l'éternité dans le court passage

---

[1]) Verg. over dit belangrijke punt, dat breeder ontwikkeling zou verdienen, P. Janet, *La crise philosophique* p. 118 svv.; E. Caro, *Le matérialisme et la cience* p. 95 n. 1 et 79 svv.

[2]) Boven bl. 438.

de chacun de ces moments." „Dépouillant" — zoo gaat hij voort — „cette sentence de son enveloppe d'absolu et laissant de côté l'infinité, l'éternité avec lesquelles nous ne pouvons jamais nous identifier, il nous est permis du moins de nous idéaliser dans l'immense et splendide spectacle que nous étale l'univers illimité. Le même sentiment qui vous arrête au bord de l'océan tumultueux dans la contemplation et dans la rêverie, s'agrandit sans mesure quand nous nous arrêtons sur le bord de l'abîme où roule notre globe et où nous sommes portés. Là le grandiose et le beau se confondent et c'est d'un attrait infini que nous nous plongeons dans le grandiose et dans le beau." [1])

Wij hebben hier niet te doen met eene invallende gedachte van het oogenblik. Reeds eenige jaren geleden had hij dezelfde denkbeelden uitgedrukt in deze woorden, welker mededeeling wel niemand mij zal ten kwade duiden:

„Le sentiment d'une immensité où tout flotte s'est emparé graduellement des esprits depuis que l'astronomie a marqué cet infini d'une forme réelle, changeant le ciel en un espace sans borne peuplé de mondes sans nombre. C'est lui qui depuis lors a donné le ton à l'âme humaine, a inspiré l'imagination et s'est fait jour dans ce que la poésie moderne a de plus éclatant.

„La situation est nouvelle pour l'homme de se voir, dans l'immensité de l'espace, du temps et des causes, sans autres maîtres, sans autres garanties, sans autres forces que les lois mêmes qui régissent l'univers; car elles sont pour lui ces trois choses: ses forces, ses garanties et ses maîtres. Rien n'élève plus l'âme que cette contemplation: par un concours qui ne s'était pas encore produit, elle excite dans l'esprit le besoin de comprendre et de se soumettre, de se résigner et d'agir." [2])

En nog eens, na eene korte beschrijving van de methode en het karakter der positieve wijsbegeerte: „Ce qui est au delà du savoir positif, soit, matériellement, le fond de l'espace sans borne, soit, intellectuellement, l'enchaînement des causes sans terme, est absolument inaccessible à l'esprit humain. Mais inaccessible ne veut pas dire nul ou non existant. L'immensité tant matérielle qu'intellectuelle tient par un lien étroit à nos connaissances et devient par cette alliance une idée positive et du même

---

[1]) *La phil. pos. Revue* etc. p. 30.

[2]) *A. Comte et la phil. pos.* p. 525.

ordre; je veux dire que, en les touchant et en les bordant, cette immensité apparaît sous son double caractère, la réalité et l'inaccessibilité. C'est un océan qui vient battre notre rive, et pour lequel nous n'avons ni barque ni voile, mais dont la claire vision est aussi salutaire que formidable." [1])

Herinneren wij ons, dat wij te doen hebben met een ernstig en streng-wetenschappelijk man. Wèl heeft Littré zich nu en dan bezondigd — dit woord koos ik niet uit minachting, maar uit eerbied voor de poëzie — zich bezondigd aan het maken van verzen [2]), maar sentimenteel of droomerig is hij niet. Wij zijn dus volkomen in ons recht, als wij hem bij het woord vatten. Zoo nemen wij dan, in de eerste plaats, de vrijheid hem te doen opmerken, dat het door hem gebruikte beeld valsch is. Het zou wellicht gemakkelijk en aangenaam zijn, indien wij veilig op het strand stonden en den onmetelijken oceaan voor ons zagen woelen. Maar zoo is het niet. De bodem zelf, waarop onze voet rust, drijft op dien oceaan. Het oneindige grenst niet aan het gebied van onze positieve kennis, maar zijne golven spelen of klotsen er door heen. Het staat niet in onze macht, nu en dan een blik te gaan werpen in „l'immensité de l'espace, du temps et des causes," want wij zijn er elk oogenblik van ons bestaan en van onze werkzaamheid midden in. Maar, ten andere, veroorloven wij ons Littré te vragen: wat hebt gij, Positivist, met die onmetelijkheid te doen? Wij hebben het van u zelven gehoord: „L'état positif est celui où l'esprit humain conçoit que les phénomènes sont régis par des lois immanentes auxquelles il n'y a rien à demander par la prière ou par l'adoration, mais auxquelles il y a à demander par l'intelligence en usant de leur propres réactions ou complications; de sorte qu'en les connaissant de mieux en mieux et en s'y soumettant de plus en plus, l'homme acquiert sur la nature et sur lui-même un empire croissant, ce qui est le tout de la civilisation." [3]) Nogmaals dus: wat laat gij u in met die onmetelijkheid? Als gij het schouwspel, dat zij u aanbiedt en waarin gij u verdiept, „schoon en grootsch" en straks daarop „heilzaam en ontzettend"

[1]) L. c. p. 519, door den auteur zelven overgenomen in de *Préface* voor Comte's *Cours* T. I p. XLIV sv.

[2]) Zie de *Poésies* in *La phil. pos. Revue* etc. I: 142–48.

[3]) *A. Comte et la phil. pos.* p. 570.

noemt, getuigt gij dan niet zelf, dat er behoeften in u zijn, die door de kennis van „de immanente wetten der verschijnselen" niet worden bevredigd? Wij zullen u de smet niet aanwrijven, dat gij godsdienstig zijt. Maar wèl beweren wij, dat de stemming, die gij toont te kennen en te zoeken, aan die van den godsdienstigen mensch verwant is en in de „aanbidding," die gij verwerpt — zij het dan ook in eene aanbidding, die met het „vragen" weinig gemeen heeft — zou overgaan, indien gij kondt inzien, dat gij om te aanbidden uwe methode en uwe wetenschap geen geweld behoeft aan te doen. En vernemen wij, wederom van u zelven, dat „la philosophie positive *repose* sur cette donnée, que l'esprit humain n'est, nécessairement, ni théologien ni métaphysicien et qu'il ne l'est que transitoirement;" acht gij de stelling, dat de menschelijke geest noodwendig theologisch is, „voor de positieve wijsbegeerte doodelijk" [1]) — wij durven ons op u zelven beroepen, als wij deze door u gewraakte stelling uitspreken. Indien een man als gij, in het Positivisme vergrijsd, die geheimzinnige aantrekking van het Absolute blijft ondervinden, hoe zou dan de ontwikkelde en onbevooroordeelde mensch op den duur kunnen berusten in een stelsel, dat hem verbiedt over den Oneindige na te denken en in Hem te gelooven?

Voor zoover het Positivisme in het stellen en in het ontkennen niet verder gaat dan de ervaringswetenschappen, die het samenvat en systematiseert, is het eene macht, waarvoor wij ons gewillig buigen. Maar treedt het zijne bevoegdheid te buiten en poogt het ons te verhinderen, bevrediging te zoeken voor de behoeften van onzen geest, dan wijzen wij die pretensiën zonder aarzeling af. Zijne voorspelling, dat de dagen van het godsdienstig geloof geteld zijn, maakt op ons niet den minsten indruk. „Overal" — het zijn woorden van Renouvier [2]), waarmede ik wensch te besluiten — „overal om ons heen, en thans niet minder dan in vroeger tijd, zien wij de menschen gedrongen door de behoefte om nog iets meer te gelooven en te belijden dan wat astronomie en physica, de chemie en het ontleedmes

---

[1]) L. c. p. 578.

[2]) *L'année philosophique* I p. 49.

hun ontsluieren. Indien de wetenschap meer dan vroeger onderworpen is aan de strengste methode en beperkt binnen de grenzen, die zij zich zeer te recht getrokken heeft — zooveel te meer moet dan de menschelijke geest, die aan de zinnelijke waarneming niet genoeg heeft, zich het recht toeschrijven, wat zeg ik? zich verplicht achten om een anderen grondslag te zoeken voor waarheden van eene andere soort, om op zedelijke motieven een redelijk geloof te bouwen en zoo al zijne verschillende en onuitroeibare vermogens te bevredigen en te ontwikkelen. Ten dage dat de wetenschap nog positiever zal zijn geworden dan zij nu reeds is, door verre van zich te werpen èn de verouderde materialistische stellingen èn de willekeurige en aanmatigende ontkenningen, waarmee het Positivisme haar zou willen belasten — te dien dage zal ook dat deel van 's menschen geest, waarvan de wetenschappen het bestuur niet kunnen aanvaarden, zijne eindelijke verlossing vieren."

Mei 1868. A. Kuenen.

ANTI-KRITIEK.

In het Maartnommer van dit tijdschrift heeft de heer Hoekstra van mijne toespraak over *Deugd en onsterfelijkheids-geloof* eene kritiek geleverd, die eene onjuiste opvatting van het door mij geschrevene zou kunnen te weeg brengen. Om dit misverstand te voorkomen of op te heffen merk ik op:

Vooreerst, dat ik in genoemde toespraak geenszins begonnen ben met aan het gemoedsleven alle stem in de kwestie der onsterfelijkheid te ontzeggen. Aan het gemoedsleven een hoofdrol toe kennen op het gebied van godsdienst en deugd achtte ik alleen ongelukkig, voor zooveel dit meeningen doet belijden, hoofdzakelijk omdat men van hare loochening gevolgen ducht, die voor het gevoel ondragelijk zijn. Men vraagt dan niet: Waar komt deze meening uit voort? Waar zijn hare geloofsbrieven? Is zij in ervaring geworteld? Maar: waar moet het met ons heen, als dit of dit niet waar is? Ik kwam er tegen op dat men echter met dergelijke redeneeringen de waarheid eener meening trachtte te betoogen; maar ik zie niet in hoe ik (wat mij verweten werd) mij dus het recht had benomen om bij den godsdienstigen mensch een grond voor zijn onsterfelijkheidsgeloof te zoeken in het feit, dat zijn liefdevol hart, weêrspiegeling — zij 't ook flaauw — van 't Goddelijk vaderhart, hem doet ontkennen dat God ooit een enkel mensch zou hebben geschapen, om hem na een ommezien voor eeuwig ter dood te doemen. Anders gezegd: menig godsdienstig mensch gelooft aan individueele, persoonlijke onsterfelijkheid, — niet omdat de gedachte hem schrik aanjaagt: waar zou het met mij heen, indien ik niet onsterfelijk was? — maar omdat hem de liefde van het schepsel eene althans niet minder volkomene liefde bij den Schepper doet onderstellen en liefde, zoo zij 't in hare macht heeft, wat bij God

aan geen twijfel onderhevig is — van haar voorwerp zich niet laat scheiden. De juistheid van dit betoog kan men in twijfel trekken; strijdig is het niet met wat ik eerst van het gemoedsleven had gezegd.

Ten andere heb ik de stelling: „Het is hetzelfde wat men gelooft, indien men slechts wel leeft" niet zonder voorbehoud en nadere toelichting voor mijne rekening genomen. Ik heb haar geplaatst in een betoog, waarmeê ik wantrouwen wilde wekken tegen iedere leer, die ons zedelijk leven dreigt te bederven en duidelijk gezegd dat in ons zoeken naar waarheid de uitspraken van het zedelijk gevoel niet behoeven te worden in den wind geslagen. Ik was dus juist bezig haar te corrigeeren, en — zonder hare betrekkelijke waarde als paradox tegen het dogmatisme, dat ook de ethiek in boeiën slaan wil, te miskennen — te waarschuwen tegen de dwaze gevolgtrekking, als mochten wij *geheel* onverschillig blijven tegenover een geloof, dat ons tot een slecht leven brengen zou.

Eindelijk houd ik nog vol dat velen in onzen tijd bemoediging kunnen putten uit het feit dat in het textwoord: „Laat ons eten en drinken, want morgen sterven wij", de invloed van de leer op het leven niet met nauwgezetheid is nagegaan.

Velen, die, op grond van ernstig nadenken, aan hunne onsterfelijkheid twijfelen en wien het soms beknelt te hooren; „Gelooft gij aan geen onsterfelijkheid — vroomheid en deugd hebben dan voor u alle reden van bestaan verloren;" kunnen dan weêr moed scheppen uit de overtuiging, dat dit onwaar is, m. a. w. dat het textwoord ten onrechte met de loochening der onsterfelijkheid een zedeloos leven onlosmakelijk verbindt.

Hiermeê komt geheel de bovenvermelde kritiek van den heer Hoekstra te vervallen.

L. H. SLOTEMAKER.

LITERARISCH OVERZICHT.

Een belangrijke onderneming van sommige Fransche wijsgeeren heb ik aan te kondigen, met de vermelding van de uitgave van *L'Année philosophique, Études critiques sur le Mouvement des idées générales dans les divers ordres de connaissances, par* M. F. Pillon, *avec une introduction par* M. Ch. Renouvier. *Première année* (1867). *Collaborateurs:* Félix Henneguy, René Ménard, Alfred Deberle, Louis Ménard. *Paris, Librairie Germer Baillière*, 1868. 595 bl. *f* 2.50. In een *Avertissement* beschrijft Pillon den aard van dit werk op deze wijze: »Il convient de dire quelques mots sur l'objet du livre que nous présentons aujourd'hui au public. Cet objet est clairement indiqué par notre soustitre qui marque expressément le sens étendu que nous donnons au mot *philosophie*. La philosophie n'est pas une branche particulière, mais la synthèse du savoir humain. Toutes les sciences relèvent de la philosophie par leurs méthodes, par leurs rapports entre elles, par leurs principes et leurs théories. Logique, morale, psychologie, esthétique, science du langage, science des religions, histoire, politique, économie politique, sciences physiques et cosmologiques, sciences biologiques et anthropologiques: elle embrasse tout; rien ne lui est étranger. Vaste, comme on le voit, est la domaine de *l'Année philosophique*. Elle 's adresse à tous les esprits curieux des idées générales, des nouveaux horizons intellectuels, des controverses suscitées par les grands problèmes, des tendances et des directions de l'esprit moderne en tous ordres de spéculations."

»Notre but n'est pas seulement d'analyser des ouvrages, d'exposer des doctrines; *l'Année philosophique* n'entend pas se borner au

rôle de rapporteur; elle examine, elle discute, elle juge. Pour cela des principes sont nécessaires. Nos principes sont ceux du rationalisme critique, du criticisme, dont Kant est le père, mais du criticisme dégagé de ces impasses de la raison qu'on appelle les *antinomies Kantiennes*, et de ces idoles de la vieille metaphysique, qu'on appelle *l'infini*, *l'absolu*, *la substance*. Ce ne peut être ici le lieu d'appeler l'attention sur les caractères qui constituent l'originalité du criticisme, au milieu des divers systèmes. Qu'il nous suffisse de dire qu'il est également éloigné de l'idéalisme et de l'empirisme, du dogmatisme et du scepticisme, du spiritualisme et du materialisme, du theïsme et de l'atheïsme, classiques et traditionels." Dit wijsgeerig jaarboek wordt gesplitst in twee deelen van zeer ongelijke uitgebreidheid. Het eerste geeft kritische studiën over de hedendaagsche philosophische voortbrengsels van Franschen bodem, en het tweede een zoo volledig mogelijk overzicht van de in dat jaar in Frankrijk verschenen wijsgeerige geschriften. Wat het nu geleverde in dat eerste gedeelte betreft, men zegt er ons van: »Pour l'année 1867, nous avons du nous borner à la morale, à l'esthétique, à la science du langage, à l'histoire, et à l'examen, dans une *Introduction* dont le lecteur appréciera l'importance, des grands systèmes qui se disputent aujourd'hui l'empire. Les sciences physiques et biologiques, la science des religions et la philosophie religieuse, la logique, la psychologie et la métaphysique trouveront place dans *l'Année* qui paraîtra au commencement de 1869."

Die Introductie heeft ten opschrift: de la Philosophie du XIX siècle en France. Renouvier, de schrijver van deze Inleiding, die 108 bladzijden inneemt, noemt de wijsbegeerte der 17de eeuw een Fransche wijsbegeerte, als in 't leven geroepen door den Franschman Descartes; de wijsbegeerte van de 18de eeuw een Engelsche, als in 't leven geroepen door de Deïsten; en de wijsbegeerte der 19de eeuw een Duitsche, als beheerscht door de denkbeelden van Hegel. Hij wil hiermede niet zeggen, dat Engeland en Frankrijk de Hegeliaansche philosophie eenvoudig hebben overgenomen, maar dit, dat in beide landen, en vooral in Frankrijk, de stroom der wijsgeerige denkbeelden eene richting heeft genomen, die met de grondgedachten van Hegel overeenkomt. En die grondgedachten vindt hij opgesloten in het denkbeeld van *de noodzakelijkheid* der voortgaande ontwikkeling, welke Hegel in den gang van het Weltprocess opmerkt. *La doctrine nécessitaire de notre siècle* is het onderwerp van zijn kritisch overzicht van de hedendaagsche Fransche

philosophie. Zoo bespreekt hij allereerst *Saint-Simon*, »Le génie trouble et immoral de cet audacieux penseur, de cet écrivain naïf et surprenant, fut constamment dominé par le concept d'une *organisation* à trouver, puis à réaliser à tout prix, à appliquer *per fas et nefas*, il faut le dire, au monde des croyances et des volontés humaines. La liberté lui parut un instrument de désordre, bon tout au plus pour amener le renversement des institutions qui ont fait leur temps: la liberté, à laquelle il ne reconnaissait d'ailleurs aucun fondement, dans un univers physique et moral régi par des lois toutes mathématiques." Saint-Simon is de bron, waaruit alle overige hedendaagsche wijsgeerige richtingen, die werkelijk opgang maakten in Frankrijk, zijn voortgevloeid. »Il n'est peut-être pas une grande question d'histoire et de morale sur laquelle, sciemment ou non, neuf hommes sur dix, d'instruction moyenne, ne soient disposés à accepter des solutions différentes de celles qui les eussent satisfaits il y a quarante ans, et cela pour se prononcer dans un sens plus ou moins conforme à la pensée de l'école de *l'Organisateur* et du *Producteur*." Op Saint-Simon volgt *A Comte*, wiens positivisme, vooral in zijn leerling Littré, aan eene even nauwkeurige als, mijns inziens, afdoende kritiek onderworpen wordt. Na Comte komt de beurt aan *Fourier*, *Proudhon*, *Buchez*, *de Maistre* en *d'Enfantin*. Ten laatste wijst Renouvier op *Renan*'s bekend opstel, in de Revue des Deux Mondes van 1863, *De l'avenir des sciences naturelles*, en op *Vacherot*, den vertaler van Hegel's werken en den zelfstandigen aanhanger van diens philosophie. Hetgeen ik uit het Avertissement boven mededeelde liet reeds vermoeden, dat de gansche kritische beschouwing van Renouvier beheerscht wordt door de grondbeginsels eener Kant'sche kritische philosophie in 't algemeen, en in 't bijzonder door een begrip van *de vrijheid* in den zin van het indeterminisme. De kritische verslagen, die op de Introductie volgen, brengen ons zeer veel belangrijks. Het eerste heeft ten opschrift »La Morale et les Moralistes," het tweede »La Morale inductive (de op empirie en inductie gebouwde zedenleer, in onderscheiding van de Morale intuitive of aprioristique) et le Principe d'Utilité," het derde »La Morale indépendante et le Principe de Dignité," het vierde „Les Théoriciens de l'Art," het vijfde »Les Historiens de l'Art," het zesde »Travaux récents sur la Linguistique et la Mythologie," het zevende »Les Doctrines Historiques au commencement de la seconde moitié du XIXe siècle." In deze laatste rubriek komt voor een, door verheven zedelijken zin bezield, vonnis over de »Histoire de Jules César"

van Napoleon III. Gedachtig aan de strenge controle, waaraan de Fransche regeering de Dagbladen onderwerpt, verwondert men zich over de vrijheid, waarmede de Fransche geleerden dien hooggeplaatsten geschiedschrijver ongehinderd kunnen recenseeren.

De *„Philosophische Monatshefte, herausgegeben von J. Bergmann*, 1[er] *Band: Sommersemester* 1868. *Berlin, Nicolaische Verlagsbuchhandlung*, schijnen de plaats te zullen vervangen van het, uitsluitend Hegeliaansche, tijdschrift *Der Gedanke*, waarvan de uitgave, na één jaar gestaakt te zijn, in 1867 hervat werd door Dr. J. Bergmann en Dr. C. L. Michelet. Zie de »Varia" in het 3de stuk, 1 Jaarg. van ons Tijdschrift. Deze Philosophische Monatshefte beloven een orgaan voor alle beoefenaars der Philosophie te willen zijn. Zoowel op de vorderingen van de empirische wetenschappen als op die van de »reine Speculation (Metaphysik)" zal het de aandacht gevestigd houden, en wel zoo, dat de groote sociale vragen evenmin veronachtzaamd zullen worden als de levensquaestiën van den individueelen mensch. »Eine fernere Aufgabe erwächst der Zeitschrift aus dem Zusammenhange der philosophische Bestrebungen mit dem gesammten geistigen Leben der Zeit,".... het zal in 't licht zoeken te stellen »dass die theoretische Philosophie in sich selbst den Gedanken des inneren Werthes und dessen, was sein *soll* erzeugt, und insbesondere dem Menschengeiste die Verwirklichung der Ideen des Guten, Schönen, Wahren als sein Sollen, in dessen Erfüllung oder Nicht-Erfüllung er seinen Werth oder Unwerth darthut, vorsetzt." De inhoud van deze eerste Aflevering bestaat uit een breedvoerig »Programm." Vervolgens uit een opstel van den redacteur »Kritische Grundlegung zur Metaphysik; een opstel van R. Schellwien »Freiheit oder Communismus? Untersuchung der socialen Frage von ihrer rechtlichen und ihrer ökonomischen Seite;" een opstel van K. Rosenkrantz »Noch einmal Diderot;" eindelijk een »Literarische Revue" van Dr. Acheron, benevens »Chronik und vermischte Nachrichte."

F. W. B. v. B.

Dr. S. Kohn heeft uit Frankel's *Monatschrift* afzonderlijk uitgegeven: *Samaritanische Studiën. Beiträge zur Samar. Pentateuch-Uebersetzung und Lexicographie* (Breslau, 1868; 25 Sgr.). De titel van dit geschrift laat, wat de duidelijkheid betreft, te wenschen over: niet tot de Samaritaansche vertaling van den Pentateuch, maar tot hare critiek en exegese levert de auteur bijdragen. Hij wenscht ze te

hebben aangemerkt als de voorboden van eene nieuwe uitgave dier vertaling en van een volledig Samaritaansch woordenboek, die hij hoopt in het licht te zenden. Het is algemeen bekend, dat de tekst der Samaritaansche overzetting — in de *Biblia Polyglotta Londinensia* — zich in een allertreurigsten toestand bevindt en dat het daarop gebouwde *Lexicon* van Castellus vol is van onnauwkeurigheden en fouten. Het is dus geen overbodige arbeid, dien Dr. Kohn op zich heeft genomen. Zijne dissertatie *de Pent. Samar. eiusque cum verss. antiquis nexu*, waarop hij in 1865 den titel van Dr. Phil. verwierf, bewijst dat hij zich sedert geruimen tijd met de overblijfselen van de Samaritaansche letterkunde bezig houdt. Van zijne voortgezette en nauwkeurige studie leveren deze *Beiträge* het bewijs — ook daarvan, dat hij zich de belangrijke verhandelingen van Geiger over de Samaritanen in de *Zeitschrift der Deut. Morgenl. Gesellschaft* ten nutte maakt. Wij hebben dus alle reden èn om hem te danken voor hetgeen hij nu reeds leverde èn om goede verwachting te koesteren van hetgeen hij ons voor het vervolg aankondigt.

Met een paar woorden heb ik vroeger (bl. 109) vermeld een nieuwen Commentaar op *Gen.* XLIX. De lust om daarmede nader kennis te maken is sedert dien tijd bij mij aangewakkerd, zoodat ik thans in staat ben die voorloopige aankondiging aan te vullen. De titel luidt: *Der Segen Jacob's mit besonderer Berücksichtigung der alten Versionen und des Midrasch krit. hist. untersucht u. erklärt. Ein Beitrag zur Gesch. des hebr. Alterthums wie zur Gesch. der Exegese*, von K. Kohler. (Berlin, 1867; 25 Sgr.). De auteur, een Israëliet, is een man van buitengewone scherpzinnigheid en — stoutmoedigheid, om niet te zeggen: vermetelheid. Zijn geschrift is vol van conjecturen op den tekst, zoo van *Gen.* XLIX, als van andere plaatsen des O. Testaments. Daaronder zijn er, die, hoe vernuftig ook, geenszins evident mogen heeten; deze maken zelfs de meerderheid uit; doch andere zijn waarlijk treffend, b. v. de voorslag (S. 21) om *Jes.* VIII: 12 voor קָשֶׁר te lezen קֹדֶשׁ. Doch meer nog dan des schrijvers tekstcritiek getuigt zijne opvatting van Israëls godsdienstige ontwikkeling van groote onafhankelijkheid. Aan hare uiteenzetting is een afzonderlijke excurs (*Ueber den Entwicklungsgang des Gottheitbegriffes im Zusammenhange mit der nationalen Bildung*, S. 9—22) gewijd. Als ik den auteur goed begrijp — want zijne manier van schrijven is zeer geschikt om daaromtrent twijfel te

doen overblijven — dan is zijne meening deze, dat aanvankelijk de familiën elk haar eigen beschermgod hadden, naar wien zij zich noemden; zoo ook de stammen of groepen van familiën; zoo ook de vereeniging van de stammen of het volk. De namen van Jakob-Israël en van de twaalf zonen zijn dus oorspronkelijk namen van godheden — gelijk de Schrijver, ten aanzien van elk in het bijzonder, door dikwerf zeer gewrongen etymologieën poogt aan te wijzen. Mozes heeft onder Israël den dienst van Jahveh ingevoerd — de naam Jahveh is oud-semietisch, — evenwel niet zóó, dat hij de vereering van de stam- en familie-goden verbood; Jahveh gold alleen als de hoogste, boven die allen verheven God. Eerst allengs begon hij erkend te worden als de éénige en moesten dus ook de andere goden voor hem wijken. Dit geschiedde zoo, dat zij — evenals de heidensche goden na de zegepraal van het Christendom — òf engelen, dienaren van Jahveh, òf heiligen werden. Reeds Elia geldt bij Kohler als voorstander van dit monotheïstisch Jahvisme. — De zegen, die door den Redactor van *Genesis* aan den stervenden vader Jakob in den mond wordt gelegd, is oorspronkelijk een orakel, dat te Silo door den beschermgod van het geheele volk, door Jakob-Israël, bij monde van een zijner priesters werd uitgesproken: als van zelf kwam men er dus toe om het aan vader Jakob toe te kennen, nadat deze voor de godheid van dien naam was in de plaats getreden. Met deze opvatting is, volgens den auteur, het veel besproken vs. 18 (»op uwe hulp wacht ik, o Jahveh!") in volkomen harmonie: hier wordt nl. de opperste god door den beschermgeest der gezamenlijke stammen (= Jakob-Israël) aangeroepen en van hem verlangd, dat hij de verwachting, die in vs. 16, 17 ten aanzien van Dan was uitgesproken, zou verwezenlijken.

Kohler's monographie verdient ongetwijfeld uitvoeriger behandeling. Doch ik moet mij daarvan thans onthouden. Hoe ik over sommige zijner eigenaardige denkbeelden oordeel, heeft men uit het voorafgaande reeds kunnen opmaken. Om aan te wijzen, welke waarheid in zijne beschouwing ligt, zou ik mijne eigene opvatting van Israëls religieuse ontwikkeling moeten voordragen — waarvan ik mij thans te eer onthouden mag, nu ik juist de 1ste aflevering van mijn werk: *De godsdienst van Israël* heb in het licht gezonden. Men vergunne mij, bij deze gelegenheid de aandacht der lezers van het *Theologisch Tijdschrift* op die uitgave te vestigen.

Jerusalem. Gegenwärtiges und Vergangenes von A. Gr. Wartensleben. *Nebst einer Ansicht: Jerusalem aus der Vogelschau, sowie einer Karte von Palästina und der Stadt Jerusalem.* (Berlin, 1868; 1 1/3 Thaler). De schrijver van dit werk is tweemalen in Jeruzalem geweest en heeft zich door eigen aanschouwing en onderzoek, door inlichtingen van den Pruisischen Consul Dr. Rosen en door studie van de oudere en nieuwere literatuur op de hoogte gesteld van de voornaamste topographische en historische quaestiën betreffende Jeruzalem. In eene eerste afdeeling (S. 1—54) levert hij eene beschrijving van de tegenwoordige stad; de tweede (S. 55—194) behandelt de geschiedenis van Jeruzalem en wel in 7 perioden: de voorgeschiedenis (Abraham en Melchizedek); de koningen des O. Testaments; van de Babylonische ballingschap tot de Hasmoneërs; de Hasmoneërs en Herodianen; het interregnum tot de kruistochten; de kruistochten; de Egyptische en de Turksche heerschappij. De auteur schrijft voor het groote publiek en inzonderheid voor de leden van de orde der Johannieters (waartoe hij ook zelf behoort?), om hun de bakermat van hunne instelling te doen kennen. Zij zullen uit zijn boek geene ketterijen leeren. Het is in streng-conservatieven geest geschreven en handhaaft zoowel de letterlijke geloofwaardigheid van de berichten des O. Testaments, als de christelijke traditie over de heilige plaatsen.

Die Sittenlehre des Judenthums andern Bekenntnissen gegenüber. Nebst dem gesch. Nachwiese über Entstehung u. Bedeutung des Pharisaismus und dessen Verhältnisz zum Stifter der christl. Religion. Von Dr. E. Grünebaum, Bezirksrabbiner zu Landau (Mannheim, 1867; 1 Thaler). Uit een literarisch oogpunt kan van dit boek niet veel goeds gezegd worden: het is geen geheel; het zijn twee boeken in één band. Bijeenbehooren de 1ste afdeeling (S. 1—32), behelzende de leer des O. Testaments over de verhouding van de Israëlieten tot de vreemdelingen, en de 3de (S. 180—243), waarin de uitspraken der Talmudische leeraars over hetzelfde onderwerp worden medegedeeld en verklaard. Wat Dr. G. ons, in deze twee afdeelingen van zijn boek, voordraagt, is niet onbelangrijk, maar — te zeer beheerscht door de zucht om èn het bijbelsch èn het talmudisch Jodendom zoo fraai mogelijk te maken. Geheel op zich zelve staat, voorzoover ik zien kan, de 2de, zeer uitgebreide afdeeling (S. 33—179), met het opschrift: *Der Pharisaïsmus.* Het onderzoek naar zijn oorsprong, zijne geschiedenis, zijne verhouding tot de Saddu-

ceën en tot het Christendom, hangt met des schrijvers eigenlijk onderwerp slechts zeer los samen. Toch heeft het zijn onmiskenbaar belang, inzonderheid voor de beoefenaars der christelijke theologie. Of zij evenwel van Dr. Grünebaum veel nieuws leeren en zijne beschouwingen overnemen zullen, zietdaar eene andere vraag. Hij is een geestverwant van Geiger en volgt dezen in de opvatting van het Phariseïsme op den voet. Hij kon, naar mijne overtuiging althans, moeilijk een beteren gids kiezen. Doch het is te bejammeren, dat hij, evenals zijn voorganger, zich van idealiseeren niet onthouden kan en blind is voor het groote, principiëele verschil tusschen Jezus en de Phariseën. In de haarkloverijen en de casuistiek van de leeraars der Wet ziet hij — niet de natuurlijke vruchten van hun wettelijk beginsel, maar — eene overdrijving, die men ook wel kan wegdenken, zonder dat daardoor het karakter van het Phariseïsme wezenlijk gewijzigd wordt. Jezus is volgens hem — niet een geestverwant van de oude profeten, niet de voleinder van het profetisme, maar — een der vele wetgeleerden, wiens opgang te verklaren is èn uit den schoonen vorm van zijn onderwijs èn uit zijne liefde tot de geringere volksklasse, die de wijsheid der scholen voor 't eerst uit zijn mond vernam. De zaak is deze, dat wij met de definitie van het Phariseïsme, die Dr Grünebaum (S. 105 en elders) voordraagt, ons geheel kunnen vereenigen; dat wij dus menig vooroordeel omtrent die richting aan de geschiedenis, gelijk hij haar uiteenzet, moeten ten offer brengen, maar tevens zijne (en Geigers) opvatting moeten corrigeeren en aanvullen door het niet minder historische feit, dat de Phariseën hunne veelszins voortreffelijke bedoelingen hebben gepoogd te verwezenlijken langs wettelijken weg, ten gevolge waarvan zij vervallen zijn tot afdwalingen van de ergste soort, die, hoezeer met hunne bedoelingen in strijd, van de door hen gevolgde methode de natuurlijke uitvloeisels zijn. De miskenning van deze eenvoudige waarheid maakt de geheele voorstelling van den auteur eenzijdig en onjuist. Natuurlijk behoeft ons dit niet te verhinderen, veel goeds van hem over te nemen en van ganscher harte te sympathiseeren met de vredelievende strekking en den kalmen toon van zijn betoog.

Van Geiger's *Jüdische Zeitschrift* is wederom eene nieuwe aflevering verschenen, de 1ste van den 6den jaargang. Zij bevat van de hand des uitgevers: *Unser Gottesdienst* (S. 1—21), eene verhandeling, die, om hare practische strekking, ook afzonderlijk is uitge-

geven; verder: *Bileam und Jesus* (S. 31—37), proeve van betoog, dat de Talmudische leeraars die beiden vereenzelvigd of liever: tusschen die beiden trekken van overeenkomst opgemerkt en daarop, somwijlen zeer fijn, gezinspeeld hebben; eindelijk: *Apokryphische Apokalypsen und Essäer* (S. 41—47), bestrijding van het gevoelen, in het *Archiv* van Merx voorgedragen, dat de *Assumptio Mosis* een Essener tot auteur hebben zou: in de *homines pestilentiosi*, tegen wie die Apocalypse ijvert, ziet Geiger niet Phariseën, maar Sadduceën. — Nog vinden wij hier eene verhandeling van Kohler over de partikel לו (S. 21—31); van Grünebaum, *über die Castration der Zug- und Mastthiere* (S. 37—41); eene waarschuwing van Kirchheim tegen de nalatigheid in het aanwijzen van de handschriften, die den uitgevers van *inedita* ten dienste stonden (S. 47—49); verder eene recensie der monographie van Graetz over *Frank und die Frankisten* (S. 49—54); losse opmerkingen en mede deelingen uit brieven, door Geiger (S. 54—77); eindelijk het ver volg en slot van Wolff's opstel over den tekst van Maimonides (S. 77—80).

13 Juni 1868. A.

Eerst nu kan ik melding maken van een voor de kritiek van den kanon des N. T. veel belovend boek, reeds ten vorigen jare in Engeland verschenen, ik bedoel: *Canon Muratorianus, the earliest Catalogue of the books of the New Testament*, edited with notes and a Facsimile of the M. S. in the Ambrosian library at Milan bij *Samuel Prideau Tregelles.* Terwijl ik mij voorstel later op deze uitgave terug te komen vestig ik nu reeds de aandacht op het *facsimile*, waaraan dit boek zijne eigenlijke waarde ontleent. Aan *Tregelles* werd in het jaar 1857, bij gelegenheid van een kort bezoek te Milaan, de vrijheid gegeven om het bekende fragment in het Bobbiaansche M. S. niet alleen te zien en te collationeeren, maar er ook, door middel van doorteekening, een nauwkeurige copie van te maken. Deze copie echter was niet van dien aard, dat zij dadelijk voor de uitgave geschikt werd bevonden. Herhaalde vergelijkingen met het origineele H. S. bleken op enkele punten noodig. Natuurlijk daar vooral, waar door de verschillende editores verschillende lezingen waren gegeven, welk verschil van lezingen in den regel aan onduidelijkheid in den codex zijn oorsprong had. Naar het Facsimile nu door Tregelles aangeboden te oordeelen is het fragment zeer gemakkelijk te lezen, daar de letter groot en duidelijk is en het

H. S. geen sporen draagt van zulke uitwisschingen of veranderingen, waardoor de lezing moeilijk wordt gemaakt. Ik moet bekennen, dat de zeer gunstige dunk dien dit facsimile geeft van den staat waarin de codex muratorianus zich bevindt, mij de waarde van Tregelles' arbeid juist niet hooger doet schatten. Immers — wie zou er aan twijfelen? — ware het origineel zelf met volkomen nauwkeurigheid teruggegeven, iets wat door middel der photographie zou te verkrijgen zijn geweest, dan zouden wij hebben kunnen begrijpen — wat ons nu ten eenenmale raadselachtig blijft — hoe de verschillende geleerden, die het H. S. zelf hebben gezien, omtrent enkele plaatsen tot zoo uiteenloopende resultaten zijn gekomen bij het constateeren van de ware lezing. Of zouden wij hier alleen aan slordigheid der afschrijvers moeten denken? Dit is toch bij een fragment van zoo geringen omvang nauwelijks denkbaar. Eer zou ik mij de zaak zoo voorstellen. Tregelles heeft, toen hij zijn haastig genomen doorteekening wilde laten afdrukken, daarop de onduidelijke plaatsen van den Codex teruggevonden. Na de ingewonnen nadere mededeelingen uit Milaan heeft hij in zijn afschrift hier en daar veranderingen aangebracht, waardoor nu de dubieuse plaatsen gelezen worden zoo als ze volgens de geleerden van de Ambrosiana moeten worden gelezen, maar niet zoo als ze zich onmiddelijk in het oorspronkelijk H. S. voordoen.

Intusschen hoe het daarmede ook gelegen zij, wij bezitten nu in het facsimile van Tegelles een niet verwerpelijke bijdrage tot betere waardeering van het beroemde fragment. Het is om die reden, dat ik wensch nader op deze uitgave terug te komen. De opmerkingen van den heer Tregelles op zich zelve zouden mij daartoe niet belangrijk genoeg voorkomen.

A. D. L.

Neutestamentliche Zeitgeschichte, von A. Hausrath, Prof. an der Univ. Heidelberg. Erster Theil. *Die Zeit Jesu*. Heidelb., 1868. Prijs *f* 5.35.

Men behoeft geen profeet te zijn, om aan dit voortreffelijke werk van Hausrath een nog gunstiger ontvangst bij dat gedeelte van de geleerde wereld, dat in 't algemeen zijne historisch-kritische beginselen toegedaan is, te voorspellen, dan die aan zijn voor ongeveer drie jaren verschenen geschrift over *den Apostel Paulus* ten deel gevallen is. Hausrath heeft de ongewone gave, om over zoodanige onderwerpen, die als van kritischen aard gewoonlijk met

eene zekere dorheid behandeld worden, te schrijven op eene wijze, die inderdaad boeiend is, en meermalen doet hij in dit zijn werk ons in dit opzicht denken aan Renan's »leven van Jezus," met dit onderscheid evenwel, dat Hausrath aan den schoonen vorm veel minder dan Renan de gestreng wetenschappelijke gehalte ten offer brengt. Ik zeg: *veel minder;* want ik mag niet ontveinzen, dat het Hausrath mijns inziens niet gelukt is, deze klip geheel te vermijden. Ik kan het toch alleen verklaren uit zijne zucht om boeiend te schrijven, als hij bijv. in zijne beschrijving van het Joodsche land trekken uit de mythische of legendarische geschiedenis van Israël, of in zijne beschrijving van Jezus trekken uit de wonderverhalen gedurig op zulk eene wijze inlascht, alsof hij ze voor werkelijke geschiedenis hield, wat toch geenszins het geval is. Trekken als bijv. deze (bl. 410): »Und es war ihm (Jesus) unvergessen, dass jener zehnte Aussätzige, der allein für die Heilung gedankt hatte, ein Samariter gewesen war," (*Luc.* XVI: 11,) komen er zeer velen in dit boek voor, die immers in een ***historisch*** werk alleen dan plaats mogen vinden, wanneer de Schrijver inderdaad de wondermacht van Jezus, om zelfs melaatschen te genezen, geloofelijk acht.

De onderwerpen, die de geleerde Schrijver in dit werk ter sprake brengt, nml. 1. *Das heilige Land zur Zeit Jesu;* 2. *Die öffentliche Zustände;* 3. *Die Parteien;* 4. *Zeitlage und Zeitbewusstsein seit Beginn der Römerherrschaft;* 5. *Herodes;* en 6. *Die zeitgeschichtliche Beziehungen des Lebens Jesu;* komen natuurlijk in iedere kritische bewerking van het leven van Jezus met meerdere of mindere uitvoerigheid ter sprake; ja zij zijn de grondslagen, waarop het historisch kritisch onderzoek naar den persoon, het onderwijs en het leven van Jezus moet rusten. Maar de afzonderlijke behandeling daarvan, die men tot nog toe met de vereischte uitvoerigheid slechts in monographieën over een of ander dezer onderwerpen gewoon was te zoeken, of die slechts een deel uitmaakte van uitvoeriger werken over de oude aardrijkskunde en geschiedenis, hetzij in 't algemeen, hetzij meer in 't bijzonder van het Joodsche volk of van het Jodendom en zijne secten — zulk eene afzonderlijke behandeling, bedoel ik, die aan de eene zijde den nieuw-testamentelijken tijd niet alleen als achtergrond van het leven van Jezus, maar veeleer in zijnen eigenen samenhang beschrijft, en die aan den anderen kant toch er geheel op ingericht is, om tot grondslag voor eene zuiver historische kennis van den persoon en het werk van

Jezus te dienen, — zietdaar wat het doel is van Hausrath's geleerden arbeid, gewis de vrucht van jarenlange detail-studie, waarvan hij de resultaten mededeelt, zonder ons met de altijd dorre historisch-kritische onderzoekingen zelve, waarvan zij de vrucht zijn, te vermoeien.

Tot karakterizeering van Hausrath's voortreffelijk boek weet ik niets beters te doen, dan eene bladzijde uit de Voorrede af te schrijven. »'t Is," zegt hij, »hier niet te doen om de nietswaardige poging, om het ontstaan van het christendom zelf af te leiden uit voorbijgaande tijdsomstandigheden. Gunstige omstandigheden, vereischte voorwaarden, onhoudbare toestanden, die dringend katastrofen vorderen, zijn er wel meermalen geweest, zonder dat daaruit eene nieuwe godsdienst ontstaan is, omdat het dezen chaos bleef ontbreken aan eenen vormenden geest. Het christendom is een werk van Christus, niet van de tijdsomstandigheden. Nu is het persoonlijke leven — dit scheppende centrum, rondom hetwelk de gistende elementen zich verzamelen, hetwelk bepaalde vormen geeft aan het vloeiende erts, dat anders eene vormlooze massa wordt — altijd eene onmiddellijke daad Gods, die zich niet verder afleiden of verklaren laat. Hier is de draad te zoeken, door welken de dingen onmiddellijk met God samenhangen. Intusschen kan toch niemand ontkennen, dat ook deze heilige geschiedenis een deel van de geschiedenis van eenen bepaalden tijd geweest is. Zij is geenszins een phantasmagorisch beeld, hetwelk uit den hemel gespiegeld is op den achtergrond der werkelijke geschiedenis, maar zij heeft zich ontwikkeld als een werkelijk deel der werkelijke geschiedenis, en onder de levendigste wederkeerige werkingen met de bestaande tijdsomstandigheden. Daar het evenwel bij ons gewoonte geworden is, deze heilige geschiedenis los te maken van haren oorspronkelijken samenhang en haar te beschouwen als zulk eene daad der goddelijke openbaring, die boven alle historische gebeurtenissen en boven het leven van het toenmalige geslacht zweeft: zoo ontstaat voor ons de taak, om deze nieuwtestamentelijke geschiedenis weder als lid in te voegen in den historischen samenhang van haren tijd, zooals zij in dien samenhang stond, toen haar tijd de tegenwoordige tijd was; om haar te beschouwen, zeker niet als product, maar toch als deel van een algemeener historisch proces; om haar voor te stellen, zooals zij zich aan de tijdgenooten zelve vertoonde, in haren samenhang met profane gebeurtenissen. Hieruit nu volgt eene tweeledige begrenzing van onze taak: Niet alles,

wat er in de twee eeuwen, die wij den nieuwtestamentelijken tijd noemen, voorgevallen is, kan voorwerp van onze beschouwing zijn, maar alleen datgene, wat met de nieuwtestamentelijke geschiedenis in betrekking staat; deze laatste evenwel is geenszins in haar geheel het onderwerp, hetwelk wij behandelen, maar wij hebben slechts met die zijde daarvan te doen, naar welke zij een deel der geschiedenis van dien tijd is; de geschiedenis van het zedelijk en godsdienstig proces (dat is de heils-geschiedenis) ligt buiten ons bestek. Helderen wij dit op door een voorbeeld. Jezus heeft eene wereldhistorische beteekenis, die aan het licht treedt in de geschiedenis van achttien eeuwen; hij neemt in de heilsgeschiedenis eene plaats in, die millioenen harten kennen; maar hij bekleedde toch ook voor den tijd, over welken wij handelen, eene plaats, die alleen het toenmalige geslacht gold. In den samenhang van ons plan nu hebben wij hem niet te beschouwen als den Heiland der wereld, niet als den Zaligmaker der harten, maar als den onderdaan van Antipas, als den bestrijder der Rabbijnen, als den aangeklaagde bij het sanhedrin."

Wij maken er den schrijver, die van warme ingenomenheid met den persoon en het werk van Jezus gloeit, geenszins een verwijt van, dat hij, in de voorstelling van Jezus zelven, zich niet altijd gestreng binnen deze grenzen heeft gehouden, maar hier en daar een beeld van Jezus teekent, waarbij zijne menschelijke volkomenheid tot zulk eene hoogte opgevoerd wordt, dat zij eenigermate buiten de grenzen van het menschelijke valt, bijv. op de schoone bladzijde, 358 vg., waar hij onder andere dit zegt: »Wie Jesus dazu kam, Gott als den Vater zu erkennen, diese Frage hat man wohl auch schon mit zeitgeschichtlichen Gründen beantworten wollen. In Anschauung, sagt man, der Irrthümer, in die das den zornigen Gott sühnende Judenthum gerieth! Aber auch Andere hatten diese Verirrungen gesehen und hatten dennoch nicht gesprochen: Abba, lieber Vater!" (Waar heeft Jezus ooit het praedicaat »lieber" bij »Vater" gevoegd?) In Anschauung der Herrlichkeit, die Gott über seine Welt ausgeschüttet? Aber die Lilien Galiläas haben auch für Andere geblüht, und der Himmel war gleich blau für Pharisäer und Sadducäer. Darum sind alle solche Ableitungsversuche müssig. Die Persönlichkeit ist der Ort, wo die geschichtlichen Vorgänge unmittelbar entspringen und die Interpretation der ermöglichenden Bedingungen ein Ende hat. Hier ist der Faden, der unmittelbar hinüberleitet nach der Region gött-

lichen Schaffens, und nicht einmal der weltliche Genius, noch auch nur eine wahre Individualität lassen sich als Resultat vorangegangener Zustände nachweisen. Das aber werden wir wohl sagen dürfen: diese Stärke des Kindschaftsbewusstseins konnte sich nur in einem Gemüthe entwickeln, das rein, schuldlos, sündlos der Gottheit gegenüberstand, in dem alle menschliche Unruhe und Unbefriedigtheit aufgehoben waren, auf dem nicht der Schmerz der Endlichkeit lag, nicht das quälende Bewusstsein, nur Splitter und Bruchstück dessen zu sein, was er hätte werden sollen. Der sündige Mensch, das befleckte oder auch nur getrübte Gewissen wird Gott ewig als den zürnenden und rächenden, als den eifrigen Gott sich gegenüber sehen; die Offenbarung aber, dass Gott der Vater der Menschen sei, konnte nur einem Gemüthe aufgehen, in dem Gottes Bild sich ungetrübt spiegelte, weil der Spiegel ohne Flecken war. Die Offenbarung Gottes als des Vaters ist der stärkste Beweis der absoluten Normalität der menschlichen Natur in Jesu." Gelijk gezegd is, wij maken er den schrijver geen verwijt van, dat hij den persoon van Jezus zich zoo voorstelt; maar wij meenen toch dat de »Zeitgeschichte" ophoudt grondslag voor de kennis van Jezus' persoon en werk te zijn, als men aanneemt, dat de belangrijkste vragen omtrent den persoon van Jezus een antwoord vorderen, dat wezenlijk geheel buiten de »Zeitgeschichte" ligt en daarvan onafhankelijk is, en dat het verder den historieschrijver Hausrath niet vrijstaat, wat wij den dogmaticus Hausrath gaarne vergunnen, te spreken over de *absolute zondeloosheid van Jezus tegenover God*, over *de absolute normaliteit der menschelijke natuur van Jezus;* wij voegen er bij, dat de daarvoor door hem aangevoerde gronden onvoldoende zijn, om deze zijne uitspraken te rechtvaardigen.

Dit neemt evenwel niet weg, dat Hausrath zich, mijns inziens, over 't geheel voortreffelijk gekweten heeft van de hem voorgestelde taak. Hij heeft getoond, bekend en vertrouwd te zijn met de kritische literatuur over zijn onderwerp, en tevens weet hij, nullius addictus jurare in verba magistri, zelfstandig zijne stof te beheerschen; trouwens, van den schrijver van »*Der Apostel Paulus*" behoeft het niet gezegd te worden, dat hij uit zijne eigene oogen ziet. Dit mijn oordeel — ik acht mij verplicht het er bij te voegen — rust evenwel op den indruk, die eene vluchtige lezing van dit inhoudrijke werk op mij gemaakt heeft, niet op een nauwkeurig toetsen van de talloos vele details, waartoe vrij langdurige studie zou worden vereischt, en althans een veel langer tijd, dan die tus-

schen de verschijning en deze aankondiging van dit werk ligt. Zooveel is mij evenwel rèeds gebleken, dat het werk van Hausrath, bij al zijne zeker uitnemende verdiensten, toch het voortzetten der detailstudie over vele der door hem behandelde onderwerpen niet overbodig maakt, wat trouwens ook niet te verwachten was. Immers, om slechts dit te noemen, met de exploitatie van de Joodsche literatuur, als bron voor de kennis der geschiedenis van Jezus' tijd, is nog nauwelijks meer dan een begin gemaakt.

Ten slotte, wat van de werken onzer Hoogduitsche naburen over geleerde onderwerpen slechts zelden te zeggen is, dat durven wij vrijmoedig zeggen van dit boek, dat de auteur van het begin tot het einde gedachtig is geweest aan de schoone les, door Horatius gegeven:

Omne tulit punctum, qui miscuit utile dulci,
Lectorem delectando pariterque docendo.

H.

VARIA.

Gaarne maken wij te dezer plaatse met een enkel woord melding van twee boekskens, ons ter beoordeeling toegezonden, en die, als niet van wetenschappelijken aard, in ons Tijdschrift niet uitvoerig besproken kunnen worden. De eenige betrekking die wij er op hebben, is dat zij afkomstig zijn van een buitengewoon hoogleeraar in het hebreeuwsch en predikant. Wij bedoelen de *Leerredenen* en de *Voorlezingen*, nagelaten door J. J. Metzlar. (Deventer A. ter Gunne). Het laatstgenoemd bevat niets eigenlijk theologisch, zelfs niet in populairen vorm, en kan dus hier slechts genoemd worden. In de *Leerredenen* vonden wij bij uitstek korte, stichtelijke vertoogen in den ouden trant, zorgvuldig verdeeld en onderverdeeld, en van een zeer praktische strekking. Zij verheffen zich, noch wat den vorm, noch wat den inhoud betreft, boven het middelmatige. Eenige, onder anderen de IVe »Wat is de mensch?" zullen met genoegen gelezen worden. Alle kunnen ze haar nut doen. Wij zijn geen vrienden van theologie of polemiek op den kansel. Doch deze Leerredenen grijpen al te weinig in de groote vragen des tijds om de behoeften althans van het denkend deel der gemeente te kunnen bevredigen.

In het N°. van 15 April van de Revue des Deux Mondes dezes jaars komt een artikel voor van Emile Burnouf getiteld: *L'Unité des religions*, het derde van een reeks door hem samengevat onder den titel van: *La science des religions, sa méthode et ses limites*, waarvan de twee eerste artikelen in 1864 verschenen. Ofschoon wij in menig opzicht van den talentvollen schrijver verschillen, en er op de bijzonderheden menige aanmerking zou te maken zijn, (bijv. wanneer hij Kambyzes' gewelddadigheden in Egypte niet aan zijn waanzin, maar aan godsdienstigen afkeer der egyptische afgoderij toeschrijft,

terwijl het bewezen is, dat hij bij gezonde zinnen aan de egyptische goden zijn hulde bewees; of wanneer hij Darius Hystaspis als een tempelschender voorstelt; of wanneer hij toont van het Christendom niets te begrijpen;) toch zijn er oorspronkelijke denkbeelden in dit opstel, die de lezing en overweging ten volle verdienen.

T.

De rede ter aanvaarding van het buitengewoon hoogleeraarsambt aan het athenaeum illustre te Deventer, uitgesproken op 16 Nov. 1867 door Dr. W. B. J. van Eyk, is ons toegezonden met het verzoek om onze lezers daarop opmerkzaam te maken. Wij doen dit in de onderstelling, dat deze rede voor de belangstellenden te verkrijgen zal zijn bij den uitgever J. de Lange, niettegenstaande het »niet in den handel'' op den omslag vermeld. De titel: *de hebreeuwsche leerstoel aan het Athenaeum te Deventer*, geeft stof tot nadenken. Aanstonds valt ons daarbij in de belangrijke brochure van Ernest Renan vóór ongeveer 6 jaren uitgegeven, onmiddelijk nadat hij in zijne functiën als hoogleeraar aan het Collège de France was geschorst. Die brochure toch draagt tot opschrift: *la chaire d'hébreu au collège de France.* Ik geloof niet dat hier aan plagiaat te denken valt. Althans in de rede zelve van den heer van Eyk is geen zweem van overeenkomst met die van Renan te ontdekken. Geen beginselen van algemeen wetenschappelijk belang, geenerlei quaestiën van actueel belang, worden door den heer van Eyk besproken. 't Is alsof hem de herinnering aan zekere academische rede in hetzelfde Deventer auditorium niet lang geleden gehouden huiverig maakte om iets te zeggen wat ook maar den minsten aanstoot aan de toehoorders kon geven. Wat wij hier vinden is in substantie niet meer, dan een bescheiden bijdrage tot de geschiedenis van Deventers Athenaeum, in den vorm van een overzicht van hetgeen omtrent de 12 hoogleeraren, die achtereenvolgens aan deze school de Oostersche letteren doceerden, der vermelding waardig scheen. Misschien doen wij geen overtollig werk, als wij hier de namen van dit twaalftal meêdeelen:

Nicolaus Vedelius;
Hendrik v. Diest;
Antonius Perizonius;
Reinier Vogelsangh;
Samuël v. Diest;
Antonius Bijnaeus;

Nic. Gurtlerus;

Christiaan Gerhard Offerhaus.

Abraham Frederik Rückersfelder.

Jean Henri Pareau;

Jacobus Verburg en

J. J. Metzlar.

Wie nu behalve deze namen nog een en andere bijzonderheid wil vernemen omtrent Deventers vroegere en latere Orientalisten, wie belang stelt in de reformatiën welke het Deventer Athenenaeum vooral in den jongsten tijd heeft ondergaan, hij kan in deze oratie, die met de aanteekeningen tot een boekske van 112 bladzijden uitdijde, zijne gading vinden. L.

Theol. Stud. u. Kritiken 1868 3, bevat:

Beyschlag, Festrede am 50-jährigen Stiftungstag der evang. Union.

Köstlin Calvin's institutio. 2e Art.

Steitz, die Tradition von der Wirksamkeit des Ap. Johannes in Ephesus.

Bark, nochmals über Gal. 2. 6.

Recensionen.

Theol. Quartalschrift. 1868, 2.

Probst, die Lehre des Clem. v. Alex. über die Eucharistie als Sacrament u. Opfer.

Ruckgaber. Über die Lehre der Kirche.

Zingerle aus dem Syrischen Werke des Joh. v. Dara (Schlusz).

Schegg, Über Mark. 9, 49 u. 50.

Recensionen.

Jahrbücher für deutsche Theol. 1868, 2.

Dorner der liturg. Kampf in der deutsch-reformirten Kirche N. amerika's.

Ritschl, geschichtl. Studien zur christl. Lehre von Gott. 3 Art.

Bauer, das Gebet des Herrn.

Baxmann, ein Weihnachtslied für die Knaben im Kloster zu St. Gallen von Ekkehart IV.

Kienlen, das Zeugniss des Ap. Paulus von der Auferstehung, 1 Cor. 15, 1—10.

Riggenbach, Johannes der Apostel und der Presbyter.

Anzeigen neuer Schriften.

Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 1868, 3.

O. F. Fritsche, J. H. Hottinger.

A. Hilgenfeld, die Psalmen Salomon's u. die Himmelfahrt des Moses. (Schluss).

H. Spaeth. Nathanaël (Schluss).

Joh. Cropp. das *Ich* in dem *Wir* der Ap. Gesch. gegen *v. Vloten*, in *Deventer*.

Zeitschrift f. d. gesammte lutherische Theol. u. Kirche 1868, 3.

W. Engelhardt, die Idee der Stiftshütte.

Isenberg, Joh. 19, 14 u. Marc. 15, 25.

Lotz der fränkische Adel u. dessen Einfluss auf die Verbreitung der Reformation.

Kleinschmidt, Zur Lehre vom Amt der Schlüssel.

Althaus, die Behandelung des Eides in der Predigt. u. s. w.

Miscellen; Allgem. kritische Bibliographie.

Zeitschrift für histor. Theol. 1868, 3.

C. Kind, Philipp Gallizius.

Dr. T. Ficker, der Mönch Marcus.

Dr. G. L. Schmidt, Bekenntniss Joh. Friedrichs des Grössmüth. über das Interim.

» Justus Menius über die Bigamie.

» 3 Briefe Amsdorfs über das Interim.

Revue de Théol. VI. 2.

Colani, l'Assomption de Moïse.

Carrière, Note sur le *Taxo* de l'assomption de Moïse.

Douen, Notes sur les altérations etc. 2e Art.

Goy, Schleiermacher etc. 4e Art.

Chronique.

Zeitschrift van Fichte, Ulrici en Wirth. 52 bd, 2 heft.

Untersuchungen über verschiedene Aeusserungen des sporadischen Lebens, von Grafen von Gobineau. Zweiter Theil.

Morphologische Studien von Prof. Dr. Adolf Zeising.

Ueber eine philosophische Propädeutik aus der Schule der Neuplatoniker. Von Dr. Arthur Richter. Erste Hälfte.

Recensies; onder anderen een van Geschichte der Aesthetik in Deutschland von Lotze. door Prof. Dr. Carrière. La Morale, fouillée dans les fondements, essai d'Anthropodicée par G. Sièrrebois.

Het eerste nummer van een nieuw theologisch tijdschrift in de Fransche taal ligt voor ons. Behalve den inhoud daarvan wenschen wij onzen lezers het programma der redactie mede te deelen, daar wij niet twijfelen of zij zullen even als wij met groote vreugde dit levensteeken uit Genève begroeten, en wat goeds verwachten van eene onderneming, die met zulke loffelijke voornemens en onder het auspicium van zoo vrijzinnige beginselen zich aankondigt.

Het programma luidt aldus:

Théologie et Philosophie. Comte-Rendu des principales publications scientifiques à l' étranger. La situation théologique dans nos pays de langue française est grave. Ceux qui s'y intéressent la connaissant trop bien pour qu'il soit nécessaire de s'arrêter à la leur décrire. Ils savent aussi que nos embarras ne sont point un fait local et isolé, et que la crise actuelle se lie plus ou moins étroitement à un grand mouvement de rénovation des sciences philosophiques et théologiques, qui tend à se prononcer toujours davantage dans presque tous les pays.

A quel résultat positif ce travail général et profond aboutira-t-il? Nous n'avons point la prétention de le prédire, et tout ce qu'il nous est permis d'affirmer ici, c'est qu'on ne peut croire à la vérité et désespérer de son triomphe définitif. Mais une chose est clair à tous les yeux: la crise gagne chaque jour en étendue et en intensité. Les principes les plus opposés sont mis en avant et entrent en lutte; sur les points essentiels on entend soutenir des thèses diamétralement contraires. La méthode porpre à démêler la confusion générale n'est pas moins en discussion que les principes eux-mêmes. A tous égards, notre époque est une période de dissolution et de fermentation, où les esprits ont de la peine à dégager leur propre pensée, et à rendre justice à celle des autres.

On peut porter sur cette situation des jugements divers; mais elle nous est faite: il s'agit pour nous d'en tirer le meilleur parti possible. Osons la regarder en face, et après avoir cherché à la bien comprendre, ne craignons pas de l'exposer tout entière et telle qu'elle est, à ceux qui sont appelés à la modifier un jour.

C'est dans ce dessein que nous fondons une revue nouvelle.

Cette revue a pour but de fournir à toutes les opinions sérieuses le moyen de se produire les unes à côté des autres, et de placer ainsi successivement entre les mains du public éclairé les diverses pièces du grand procès qui s'instruit en ce moment.

De là, sa forme générale et ses caractères.

1) Notre revue sera uniquement scientifique. Tous ceux qui savent distinguer entre la foi et la théologie, reconnaîtront que l'étude calme et impartiale a sa tâche à remplir dans les circonstances actuelles. Il appartient à la science de soumettre à ses procédés sévères les divers principes en présence, de les dépouiller de tout vain prestige, et de répudier pour la vérité tout faux appui. Ce premier caractère nous fait une obligation de ne pas toucher au côté pratique des questions.

2) Désireux de faire de la science désintéressée et solide, nous irons puiser nos informations aux meilleures sources. Et comme les lecteurs que nous avons en vue peuvent facilement se tenir au courant des publications françaises, nous prenons pour tâche de leur faire connaître les travaux moins généralement accessibles qui paraissent en langue étrangère.

3) Pour développer l'esprit d'examen et de recherche, il est indispensable que l'exposition soit exclusivement objective et pure des éléments étrangers qu'y mêle l'esprit de parti. Nos collaborateurs seront appelés à présenter de la manière la plus exacte les idées des auteurs qu'ils étudieront en s'abstenant d'y ajouter leurs appréciations personelles, et en s'interdisant toute expression d'éloge ou de blâme.

4) Voulant faire entendre toutes les idées à leur tour, notre revue sera ouverte à des collaborateurs de toutes les opinions, car chacun sait qu'une idée n'est bien exposée que par ceux qui la goûtent. Cette largeur nous est d'autant plus facile que la règle précédemment posée nous rend toute polémique impossible. Pour offrir toutes les garanties d'impartialité désirables, le Comité de rédaction réunit des réprésentants de tendances très-diverses.

5) Chaque livraison renfermera l'analyse détaillée des livres les

plus importants, et un bulletin bibliographique résumant les ouvrages moins considérables.

Au point de vue où nous nous plaçons, et libres d'engagement d'aucun genre, nous osons solliciter le concours de tous les esprits indépendants qui seraient disposés à fournir leur part de renseignements à l'enquête ouverte aujourd'hui. Tout écrivain, quelles que soient ses tendances philosophiques ou théologiques, sera certain de nous voir accueillir ceux de ses travaux qui rentreront dans le cadre de notre programme et qui, d'ailleurs, satisferont aux justes exigences d'actualité et d'intérêt. A ces réserves près, personne, nous tenons à le répéter, n'est exclu de la participation à notre oeuvre. Offrir un terrain neutre à tous ceux qui ont à coeur les droits légitimes de la science, c'est, nous parait-il, combler une véritable lacune. Cette revue aura ainsi sa physionomie originale.

Nous entendons abandonner à nos lecteurs le soin de se former par eux-mêmes un jugement sur les sujets exposés. Nous ne voulons qu'une chose: leur présenter, sous la forme la plus vraie, les doctrines qui risquent trop souvent de leur parvenir défigurées par les commentaires des partis. C'est en laissant ici les opinions diverses se proposer franchement elles-mêmes et se faire une loyale concurrence, que nous espérons servir la cause des bonnes études et provoquer l'esprit de recherche, indispensable au progrès de la vérité. Vinet l'a fort bien dit: »La vérité, sans la recherche de la vérité, n'est que la moitié de la vérité." Quand cette méthode aura été pratiquée pendant un certain temps, il deviendra possible de prononcer un jugement sur les prétentions des écoles rivales; le moment sera venu de chercher à concilier dans une synthèse nouvelle les vérités qui auront résisté à un examen impartial et contradictoire.

De tout ce qui précède, il résulte qu'aucune solidarité n'existe entre les divers auteurs qui voudront bien nous prêter leur concours. Ils pourront, à leur choix, signer leurs articles, ou garder l'anonyme. Nul ne sera responsable que de ses propres travaux. Nous nous bornerons à publier de temps à autre la liste de nos collaborateurs sur la couverture de nos livraisons.

Le Comité de rédaction lui-même ne saurait être considéré comme approuvant ou désapprouvant les articles publiés. Le seul engagement qu'il prend, c'est de convier également des hommes de toutes les tendances à travailler en commun dans l'esprit d'un véritable libéralisme, sans avoir rien à sacrifier de leurs convictions indivi-

duelles; son seul office sera de servir d'intermédiaire entre des collaborateurs dispersés en divers lieux.

Nous n'ignorons pas que les amis de l'indépendance scientifique sont encore assez rares parmi nous. Nous ferions-nous illusion en espérant que le sentiment de leur faiblesse numérique sera pour eux un motif de plus de se grouper autour du drapeau que nous essayons d'élever? Pour le succès de notre cause, il nous paraît vraiment désirable qu'aucun d'eux ne repousse notre invitation.

Ce succès — est-il besoin de le dire? — nous ne l'ambitionnons pas pour nous-mêmes. Dans cette tâche laborieuse et modeste, nous nous estimerons assez récompensés si nous inspirons à nos lecteurs un sentiment toujours plus profond des droits sacrés de la vérité.

Le Comité de rédaction: MM. E. DANDIRAN, directeur; Astié, BOUVIER, CHASTEL, A. OLTRAMARE, professeurs de théologie; AMIEL, professeur de philosophie; P. VAUCHER, professeur d'histoire; TH. CLAPARÈDE, pasteur.

La revue paraît en livraisons trimestrielles de 160 pages environ.

Le prix est de 12 francs par an pour la Suisse et pour la France. Pour les autres pays, le port en sus.

Tout ce qui concerne la rédaction doit être envoyé directement à M. Dandiran, rue Beauregard, nº. 1, à Genève.

Zie hier den inhoud van het 1e nummer:

Astié, *histoire de la théologie prot.* de J. A. Dorner.
H. F. A., *le théisme universel* de J. H. Fichte.
F. Boisson, *paradoxes philosophiques* de H. Ritter.
L. Choisy, *ecce homo.*
Bacon de Vérulam.
H. F. Amiel, *l'Hégélianisme en* 1867 de C. L. Michelet.
Bulletin.

Curatoren van het Stolpiaansch Legaat aan de Universiteit te Leiden hebben in hunne vergadering van 29 Mei 1868 besloten andermaal de navolgende prijsvraag uit te schrijven:

> Men verlangt: *een kritisch onderzoek der argumenten, waarop door velen elke teleologische beschouwing der natuur verworpen wordt.*

De prijs voor het goedgekeurde antwoord is de gouden medaille ter innerlijke waarde van *f* 250, en *f* 100 in geld; of wel naar verkiezing de geheele som in geld.

De antwoorden moeten, in het Latijn of Nederduitsch geschreven, met eene spreuk geteekend en met bijvoeging van een gesloten billet, dat dezelfde spreuk tot opschrift heeft en waarin des schrijvers naam en adres is opgegeven, vrachtvrij gezonden worden, vóór 1 November 1869, aan den Hoogleeraar J. H. Stuffken, voorzittend Curator van het Legaat.

EEN NIEUWE UITGAVE VAN DEN CANON MURATORIUS.

Hoe menig malen ook gecollationeerd, nog altijd was de text van dit merkwaardig document onzeker. De heer Samuel Prideaux Tregelles, bekend door zijn arbeid op het gebied van de textkritiek des N. T., heeft getracht aan die onzekerheid een eind te maken, en wel door het vervaardigen van een facsimile bij wijze van doorteekening, waartoe hem in de maand Augustus van 1857, bij zijn verblijf te Milaan, het verlof werd gegeven door Antonio Ceriani, een van de opzichters der Ambrosiana. Jammer maar, dat hij tot dit werk slechts twee dagen beschikbaar had en niet in de gelegenheid was om van de 3 bladzijden door middel van photografie een volkomen betrouwbaar facsimile te nemen. Nu hebben wij wel in dit werk [1]) een keurig uitgevoerden lithographischen afdruk van de door Tregelles genomen doorteekening, maar vooreerst geschiedde die doorteekening zelve tamelijk overhaast, ten andere was het noodig, daar het handschrift hier en daar zeer onduidelijk bleek, vele plaatsen later afzonderlijk bij te werken, (hetgeen, op verzoek van den uitgever, door den heer Ceriani werd bewerkstelligd). Daar nu in het gelithografieerde facsimile, zooals het door Tregelles ons wordt aangeboden, geen enkele onduidelijke plaats voorkomt, blijkt reeds daaruit, dat wij hier zeker niet te doen hebben met een diplomatisch nauwkeurige kopij. Intusschen laat ons dankbaar zijn voor hetgeen ons hier wordt gegeven en erkennen, dat de groote zorg aan de uitgave van dezen text besteed

---

[1]) De titel luidt: Canon Muratorianus, the earliest Catalogue of the books of the N. T. edited with notes and a facsimile of the MS. in the Ambrosian Library at Milan. Oxford, 1867.

niet te minachten is, zij het ook dat de allerbeste middelen tot verkrijging van het facsimile niet zijn aangewend.

Overigens ontleent dit kostbare boek van Tregelles, dat ruim 100 pag. in 4° telt, bijna al zijn waarde aan het bedoelde facsimile. Immers de geleerde omslachtigheid van den vromen Engelschman kan het gemis aan historisch-kritischen zin en zaakkennis kwalijk vergoeden.

Daarom zal ik, bij mijn volgend onderzoek, wel is waar dankbaar gebruik maken van het goede, door mij in de opmerkingen van Tregelles gevonden; mijne lezers zullen het mij wel niet ten kwade duiden, dat ik hun de vermelding bespaar van de onjuistheden of loci communes waarvan zijn werk vol is. Het facsimile is de hoofdzaak waarmede wij ons hebben bezig te houden.

Minder tot nut dan tot vermaak mijner lezers deel ik een paar ontboezemingen van den heer Tregelles hier nog mede.

Op pag. 2 vermeldt hij de reden, waarom hij zooveel belang stelde in de zaak, die hij ondernam. Het christendom, zegt hij, is een godsdienst op feiten gebaseerd. Van daar onze verplichting om volledige zekerheid te verkrijgen aangaande de berichten, die deze feiten vermelden. Weltevreden mogen wij zijn, dat van de apostolische eeuw af de historische berichten van onze godsdienst voortdurend zijn bewaard en in 't openbaar gebruikt, en wel zóó, dat „all along there have been the same records as to the facts of our Lord's incarnation, His death on the cross as the vicarions sacrifice appointed by God the Father, His resurrection, ascension, the mission of the Holy Ghost and the preaching by the Apostles of our Lord of the doctrine of repentance and remission of sins in His name."

Niet minder curieus is de wijze waarop de heer Tregelles zich uitlaat over de laatste onderzoekingen der kritiek, inzonderheid die van de Duitschers. Men verlange van mij niet, zegt hij bl. 66, dat ik al deze lieden weerlegge, wier eenige verdienste is, dat zij eenige nieuwe paradoxen hebben opgeworpen. Men kan er geen oog op houden. Zeer spoedig zal het nieuwste toch weer geantiqueerd zijn. Een goed geloof is het toch maar, waarop alles aankomt. „If we do not claim intuitive and unerring knowledge as to things spiritual, it is for us to make scripture the rule of our faith, and not some subjective feeling of our own the test of what we ought te receive of Scripture."

Nog een staaltje van 's mans inderdaad verrukkelijken eenvoud.

't Is ontleend aan zijn beschouwing over de identiteit van Johannes den Evangelist en den Apocalypticus. Alsof hij van 't geen over deze questie in de laatste dertig jaren is in 't midden gebracht niets had vernomen, zegt hij p. 91: „St. John's style appears to have been peculiarly moulded according to the language of others which he records; — (this remark is made without in any degree overlooking the fact of inspiration in all its fulness;) and this consideration may cause much difficulty to disappear." Zou men niet wanen in Boeotie te leven? Geleerden van dit soort geven zich de moeite om al de regels te tellen in het Evangelie zoowel als in de Apocalypse en uit te rekenen hoeveel de schrijver anderen laat zeggen, hoeveel woorden zijn eigen gedachten bevatten. Ondertusschen is hij blind geweest voor dit ééne feit, dat al zijn moeite ten eenenmale overtollig maakt, dit namelijk, dat de vierde Evangelist precies denzelfden stijl spreekt als de Logos en deze wederom precies denzelfde als de Dooper.

Maar genoeg hiervan! Wenden wij ons tot ons eigenlijk onderwerp. Het eerste, waarover wij hebben te spreken is

§ 1. *De Text in het facsimile.*

Tot nu toe waren wij van meening, dat de canon van Muratori zich in den codex ook uiterlijk als een fragmentum acephalum voordeed, doordien de afschrijver een open ruimte aan het hoofd van de 1e pag. had gelaten [1]). Tregelles verzekert ons dat er op fol. 10 van het M. S., waar onze canon begint, [2]) geen spoor is van lacune. Ook blijkt uit het facsimile dat op de drie pagina's [3]) hetzelfde aantal regels wordt gevonden. Wij

[1]) Wieseler verzekerde uitdrukkelijk: „das Fragment fängt nach einer längern Lücke etwa mitten auf der Seite an." Volgens andere collatoren waren er maar een paar regels opengelaten. Volkmar vindt zelfs in die open ruimte het bewijs, dat deze canon oorspronkelijk ook de boeken van het O. T. moet bevat hebben!!

[2]) De band, waarin zich het fragment bevindt, draagt op den titel den naam van Chrysostomus. Denkelijk behelsden de eerste folio's van den Codex (die nu ontbreken) het een of ander stuk van dezen kerkvader. Het eerste wat nu in dezen band gevonden wordt is een uittreksel uit *Eucherius van Lyon* (Zie Herzog, R. E. Deel 19), hetwelk 9 folio's inneemt.

[3]) De Canon beslaat folio 10 recto en verso, en folio 11 recto. Op fol. 11 staan nog 8 regels uit een tractaat van Ambrosius.

behoeven ons dus niet meer het hoofd te breken met gissingen over de reden, waarom de afschrijver die ruimte heeft open gelaten, nademaal die open ruimte in 't geheel niet bestaat. Misschien ontbrak aan het oorspronkelijk stuk dat hij afschreef een geheel blad, of laat ons liever zeggen: het oude document dat deze monnik wenschte op te nemen in zijn Common-place book, (zooals Tregelles het noemt) bestond uit niet meer dan één of twee bladen, en 't is niet onwaarschijnlijk, dat onze canon oorspronkelijk behoorde tot een grooter werk, hetwelk, tot op dit zeker voor ons niet onbelangrijk fragment, verloren ging. [1])

Wij hebben hier dus een *fragment* in den vollen zin des woords. Toch blijft het waar, wat reeds meermalen is opgemerkt, dat dit brokstuk ons een tamelijk volledig inzicht geeft in den staat van den canon N. T. in de Latijnsche kerk omstreeks het jaar 180. Immers het voor ons verloren begin van den catalogus kan kwalijk iets anders dan onze beide eerste evangelien hebben vermeld, — en, waar het fragment eindigt waren reeds alle boeken des N. T. voor zoover die in catholica ecclesia recipi possunt opgenoemd.

Maar hoedanig is nu de toestand van den text? Muratori zelf gaf het fragment uit, mede ten bewijze, hoe in der tijd imperitissimi et indoctissimi homines zich ophielden met het afschrijven van codices, quos propterea erroribus ac sordibus ad nauseam usque repletos intueare. Dit ongunstig oordeel, door allen geveld die het fragment behandelden, maar door Volkmar bestreden, wordt thans door Tregelles als onbetwistbaar in het licht gesteld. „Ik zou," zegt hij, „wel eens willen weten, wat de heer Volkmar onder corrupte M.M.S.S. verstaat, indien het onze tot de meest correcte behoort." Toch laat zich Volkmar's zonderlinge bewering wel verklaren, indien hij mag ondersteld worden gedacht te hebben aan de mogelijkheid om bijna overal in het fragment de ware lezing met zekerheid te herstellen.

---

[1]) Op folio 1 verso reg. 15 lezen wij ten aanzien van de grootere paulinische brieven:

„de quibus singulis necesse est a nobis disputari."

Die woorden schijnen te wijzen op een omstandiger vertoog, 't welk dus oorspronkelijk op onzen catalogus zal zijn gevolgd. Volkmar ziet wel is waar geen bezwaar om te lezen: *non necesse est:* maar voor dit *non* of *n* is altans in het facsimile van Tregelles geen plaats. Per meram conjecturam een positieven in een negatieven zin om te zetten, is toch waarlijk wat al te stout.

De fouten toch, voor zoover ze niet als Graecismen moeten verklaard worden, zijn meestal spelfouten, en wel grootendeels gehoorfouten. [1]) Aan de verregaande onkunde en slordigheid [2]) van den librarius valt niet te twijfelen, daar hij in zijne orthographie (eig. kakographie) zichzelven volstrekt niet gelijk blijft. Het ontbreekt niet aan tal van correcties, naar het schijnt door den schrijver zelven in den text aangebracht. Dit belette echter niet, dat de meeste fouten aan zijne aandacht ontsnapten. Of waren misschien al de fouten, die hij onverbeterd liet, reeds in het stuk door hem gecopieerd aanwezig?

Ik wil thans naar het facsimile van Tregelles den text meêdeelen, en wel vooreerst zonder andere annotaties, dan die op de lezing in het M. S. betrekking hebben.

[Fol. 1^a. (fol. 10^a van den Codex)]

quibus tamen Interfuit et ita posuit.
u
Tertio euangelii librum sec(a)ndo Lucan
s
Lucas Iste medicus post acensum XPI
Cum eo paulus quasi ut iuris studiosum
Secundum adsumsisset numeni suo
b
ex opinione concriset dnm tamen nec ipse
(d)uidit in carne Et idē prout asequi potuit.
Ita et ad nativitate Iohannis Incipet dicere.
quarti Euangeliorum Johannis ex decipolis [3])

---

[1]) Ik stel mij thans den oorsprong van het document aldus voor. De afschrijver, denkelijk een Ier van geboorte, zeer zeker een slecht Latinist, liet zich dicteeren. Wat hem werd voorgelezen was misschien een vertaling uit een Grieksch stuk.

[2]) Deze grenst inderdaad aan het ongeloofelijke. Zoo vinden wij onmiddelijk achter ons fragment (fol. 11 recto) een stuk van Ambrosius, dat echter eerst aan den voet van het volgende blad fol. 12 recto behoorde te staan, terwijl overigens de inhoud van die pagina (fol. 12 recto) behoudens kleine afwijkingen, niet verschilt van hetgeen wij op fol. 11 verso lezen.

[3]) Lin. 2. *Secundo.* Eerst werd geschreven: *Secando.* De *a* is half uitgewischt.

Lin. 3. De *s* in *ascensum* werd eerst later bijgevoegd.

Lin. 6. Eerst schreef de Anonymus *concriset.* Hij plaatste later de *b* boven de lijn.

Lin. 7. De *d* vóór vidit schrapte de anon. door.

ib. *prout.* De letters *ut,* die vergeten waren werden boven de lijn ingevoegd.

Lin 9. Deze regel is met rood geschreven, zoo ook lin. 2.

Cohortantibus condescipulis et e̅p̅s̅ suis
dixit conieiunate mihi odie triduo Et quid
cuiquė fuerit reuelatum alterutrum
nobis ennarremus Eadem nocte reue
latum andreae ex apostolis ut recognis
Centibus cuntis iohannis suo nomine
c e
cunta describret et ideo licit uaria sin
culis euangeliorum libris principia
doceantur Nihil tamen differt creden
i
tium f(e)dei cum uno ac principali s̅p̅ū de
Clarata sint in omnibus omnia de natiui
tate de passione de resurrectione
r
de conuesatione cum decipulis suis
ac de gemino eius aduentu
Primo in humilitate dispectus quod (fo)
s
(fu) Secundum potetate regali pre
clarum quod foturum est. quid ergo
mirum si iohannes tam constanter
Sincula etiā In epistulis suis proferat
dicens in Semeipsu que uidimus oculis
nostris et auribus audiuimus et mauus
nostrae palpauerunt haec scripsimus
(u o b)i(s)

[Fol. 1b. (fol. 10b van den Codex.)]

&
Sic enim non solum uisurem sed auditorem
Sed et scriptorē omnium mirabiliū dnī per ordi
nem profetetur Acta autē omniū apostolorum [1])

---

[1]) Lin. 19. *fidei* is gecorrigeerd uit *fedei*.

Lin. 24. de letters *fo* zijn half uitgewischt even als dezelfde letters (of misschien *tu*), aan het begin van den volgenden regel.

Lin. 25. Tusschen *regali* en *pre* is een vrij groote open ruimte, waar ongeveer 4 letters zouden kunnen staan.

Lin. 29. De *e* in *que* heeft een ongewonen vorm die doet vermoeden dat de schrijver *quae* heeft bedoeld. Evenzoo in *scysme* lin. 42.

Lin. 31. Ofschoon niet volkomen duidelijk zijn de letters *vobis* aan den voet van de eerste folio nog wel te onderscheiden.

Lin. 32. Het teeken *&* staat in het facsimile boven de *a* van auditorem. Misschien moet *et* in de plaats komen van *d* en dan gelezen worden: *se et.* Zeker is dit de ware lezing. De vraag is maar of de corrector de ware lezing gekend heeft. Ook verdient hier in aanmerking te komen, dat de lezing *sed* gemakkelijker te verklaren is als gehoorfout uit *se et*, dan uit *sed et* ontstaan.

Lin. 33. Zonderling, dat hier door de editores herhaaldelijk *dn̄s* voor *dn̄i* werd gelezen.

Sub uno libro scribta sunt Lucas obtime theofi
le conprindit quia sub praesentia eius Singula
gerebanter sicut(e) et semote passionē petri
&
evidenter declarat Sed profectionē pauli ab ur
be(m) ad spaniā proficescentis Epistulae autem
pauli quae a quo loco uel qua ex causa directe
sint volentatibus Intellegere Ipse de clarantζ
Primū omnium Corintheis scysme heresis In
terdicens deInceps B callatis circumcisione
Romanis autē or(ni) dine scripturarum sed (et)
principium earum (osd) esse X̅P̅m̅ intimans
prolexius scripsit de quibus sincolis neces
se est ad nobis desputari Cum ipse beatus
apostulus paulus sequens prodecessoris sui
n
Iohannis ordinē non nisi (c)omenatī semptaē
ii
eccles(e)s scribat ordine tali a corenthios
prima. ad efesios seconda ad philippinses ter
tia ad colosensis quarta ad calatas quin
ta ad tensaolenecinsis sexta. ad romanos [1])

---

[1]) Lin. 36. Er stond eerst *sicute;* de *e* is half uitgewischt.

Lin. 38. Tusschen *sed* en *profectione* is iets hooger een teeken dat veel overeenkomst heeft met &, ofschoon het niet geheel gelijkt op dat in regel 32. De *b* in *ab* schijnt uit een andere letter gecorrigeerd, terwijl in het volgende *urbem* de slotletter (*m*) is uitgewischt.

Lin. 41. In *volentatibus* zijn de letters *ta* niet uitgewischt, maar alleen van onderen gepuncteerd.

Het teeken aan het slot van den regel schijnt eene verkorting te zijn van *ur,* voor welke twee letters geen plaats over was.

Lin. 43. De tweede *a* in *callatis* heeft aan de bovenzijde een klein toevoegsel, 't welk eenige overeenkomst heeft met de letter *c* of *e,* doch misschien alleen door een onwillekeurige beweging van de ongeoefende hand des schrijvers ontstond. Althans — ofschoon dit bij den slordigen schrijver niet zeer veel beteekent — lin. 52 staat zeer duidelijk *calatis.*

Lin. 44. In *ornidine* zijn de letters *ni* uitgewischt. *Et* aan het eind van den regel is maar half zichtbaar.

Lin. 45. De overtollige letters *osd* zijn nog maar flauw zichtbaar. Overigens is deze regel niet volgeschreven, zonder dat het uit het facsimile blijkt, of het perkament op die plaats misschien geschonden was. Zeker heeft de schrijver niet veel van zijn perkament ongebruikt gelaten, toch zijn er ten minste 8 regels in dit korte fragment met even groote open ruimte aan het eind. Men zie in het facsimile reg. 1, 2, 3, 5, 7, 23, 62 en 80.

Lin. 48. De *c* in *comenatim* is half uitgewischt. Zoo ook

Lin. 50. de derde *e* in *eccleses.*

h
Septima Uerum corentheis et tesaolecen
sibus Licet pro correbtione Iteretur Una
tamen per omnem Orbem terrae ecclesia
deffusa esse denoscitur Et Iohannis enī In a
pocalebsy Licet septē eccleseis scribat

,
tamen omnibus dicit Uerū ad filemonem una
Et attitū una et ad tymotheū duas pro affec
to et dilectione In honore tamen eclesiae ca
tholice In ordinatione eclesiastice

[Fol. 2^b. (fol. 11^b van den Codex.)]

descepline sc̄ificate sunt fertur etiam ad
Laudecenses alia ad alexandrinos pauli no
re
mine fincte ad hesem marcionis et alia plu
ra quae in c(h)atholicam eclesiam recepi non
potest fel enim cum melle misceri non con
cruit epistola sane Iude et superscrictio
Iohannis duas In catholica habentur et sapi
entia ab amicis salomonis In honorē ipsius
scripta apocalapse etiam Iohanis et pe
tri tantum recip(i)mus quam quidam ex nos
tris legi In eclesia nolunt pastorem uero
nuperrim e(t) temporibus nostris In urbe
roma herma conscripsit sedente cathe

r
tra urbis romae aeclesiae pio ep̄s frate(r)
eius et ideo legi eum quidē Oportet se pu
plicare uero In eclesia populo Neque Inter [1])

---

[1]) Lin. 54. De letter boven de eerste *e* van *tesaolecen* is duidelijk een *h* en niet (zooals sommigen wegens *tensaolenecinsis* in den vorigen regel hebben gelezen) een *n*. Ook is hier in de plaats van de Th geen spoor te zien van een D, die Volkmar en Credner ons daar zouden doen verwachten. Zie a. w. p. 149 en 349.

Lin. 59. De comma (,) boven *una* komt elders in dit fragment niet voor.

Lin. 60. De *t* in het tweede *et* is met vele lijntjes doorgestreept.

Lin. 65. De overgeslagen letters *re* staan in kleiner schrift, doch van dezelfde hand, naar het schijnt, boven *hesem*.

Lin. 66. De eerste *h* in *catholicam* is bijna onzichtbaar gemaakt.

Lin. 72. *Recipimus* is door den schrijver zelf gecorrigeerd, òf uit *recipemus*, òf uit *recipp.....*

Lin. 74. Er stond oorspronkelijk: *nuperrim et temporibus*. De *t* in *et* is half-uitgewischt.

r
Lin. 76. In *frater* is de laatste *r* uitgewischt en de eerste boven de lijn geschreven.

profe(t)tas conpletum numero Neque Inter
apostolos In finē temporum potest.
i
arsinoi autem seu valentini. uel mitiades
nihil In totum recipemus. qui etiam nouū
psalmorum librum marcioni conscripse
runt una cum basilide assianum catafry
s
cum Contitutorem [1])

Tot nadere kenschetsing van het handschrift zij nog het volgende vermeld:

1°. De letters, (Semi-unciaal), zijn duidelijk, tamelijk groot, (ongeveer 2 Ned. strepen hoog), maar niet fraai en tamelijk ongelijk.

2°. De woorden zijn niet alijd door kleine tusschenruimten van elkander gescheiden; hier en daar, vooral bij het begin van een nieuwen zin, is die tusschenruimte iets grooter. Ook hierin echter is de schrijver zich niet gelijk gebleven.

3°. Interpunctie is uiterst zeldzaam.

4°. Hier en daar zijn grooter letters aangebracht, nu eens bij het begin van een regel, dan weder bij een nieuwen zin, soms ook schijnbaar zonder reden.

5°. Sommige letters komen met tweeërlei type voor b. v. de *e*, die nu eens den vorm heeft van de Grieksche kapitale in de handschriften, dan weder van de latijnsche minuskel. Zoo ook de *l;* in den regel als de kapitale L; alleen bij verdubbeling als onze kleine l (drukletter). De *i* heeft aan het begin van een woord de dubbele grootte.

6°. De letters *c* en *g* verschillen in vorm zeer weinig van elkander; van daar wellicht, dat dikwijls de *c* in de plaats van de *g* gevonden wordt.

7°. Behalve de gewone verkorte schrijfwijze ū, ē en ī voor *um*, *em* en *im* (die echter niet altijd wordt gebruikt) vindt men nog & voor *et*, ζ (naar het schijnt) voor *ur*, XP̄S voor *Christus*, DN̄S voor *dominus* EP̄S voor *episcopus*, SC̄TI voor *sancti*, SP̄U voor *spiritu*, terwijl ook op een enkele plaats de letters *ae*, *ur*, *os*, *es*, *us* en *ns* in één trek geschreven zijn.

---

[1]) Lin. 79. De uitgewischte letter in *profetas* schijnt een *t* te zijn geweest. Volkomen duidelijk is het niet.

Lin. 81. De *e* in *mitiades* is niet uitgewischt, niettegenstaande die in *i* is gecorrigeerd.

§ 2. *Kritische aanteekeningen op dezen text.*

Een paar algemeene opmerkingen vooraf.

Dat wij hier te doen hebben met het werk van een met de orthographie van het Latijn zeer weinig bekenden schrijver behoeft geen betoog. Deze zaak is vooral in helder daglicht gesteld door Brooke Foss Westcott in zijn history of the Canon of the N. T., 2e editie 1866, uit welk werk Tregelles ons het een en ander heeft meegedeeld, dat der vermelding waard schijnt. Deze geleerde nl, heeft behalve ons fragment, ook de onmiddelijk daarop volgende folio's van het M. S, vergeleken en bevonden, dat ook daar dezelfde slordigheid in de orthografie wordt aangetroffen. Te leerzamer was die vergelijking, omdat op de twee volgende pagina's van den codex tweemaal hetzelfde excerpt uit Ambrosius voorkomt, terwijl de vergelijking dezer beide texten leert, dat de schrijver ook daar in zijne gedachteloosheid en inconsequentie zichzelven is gelijk gebleven, zoodat Tregelles wel zeggen mocht: [1]) „it is worthy of notice, that in the M. S. the opposite pages 11^{b} and 12^{a} commence with the same line, so that „the repeated fragment and the former transcript are on the „parts of the pages rectly in front of each other: and yet „the transcriber neither appears to have been conscious that he „was repeating his work, nor yet that the former transcript „might have been a check on the repetition." — Mij dunkt, Muratori had toch wel reden om in ietwat krachtige uitdrukkingen over den afschrijver zich uit te laten! De man verstond natuurlijk wel het latijn, maar had nooit geleerd het behoorlijk te spellen, ja, had ook maar weinig denkbeeld van de grammaticale regels.

Toch is deze onwetendheid gevoegd bij 's mans onachtzaamheid niet voldoende om al de fouten in het fragment te verklaren. Trouwens leefde deze monnik in de 8ste eeuw, zooals uit de schrift-type schijnt te blijken, dan is er ook niet het allerminste bezwaar om aan te nemen dat het stuk, 't welk hij zich liet voorlezen, [2]) niet was het autographon van den steller, maar

---

[1]) Zie p. 24.

[2]) Dat zeer vele fouten ontstonden, doordien de schrijver het gehoorde op zijne wijze, als geboren *Ier*, ten papiere bracht, is in het breede aangetoond

een afschrift waarin reeds eenige fouten waren geslopen. Voegt men daarbij nu nog, dat enkele duistere plaatsen licht ontvangen uit de onderstelling dat de oorspronkelijke auteur in het Grieksch schreef, dan zal men erkennen, dat het waarlijk niet te verwonderen is, zoo de text

per varios casus per tot discrimina rerum,

niet ongedeerd en ongeschonden bleef. Eer mag het ons verwonderen, dat wij, in weerwil van zooveel ongunstige omstandigheden, het fragment nog zoo goed verstaan. Na den arbeid van zoovelen aan de emendatie en interpretatie van den canon besteed, [1]) valt er wel niet zeer veel meer te doen; toch is nog niet alles opgehelderd, en geloof ik in staat te zijn, ten deele geholpen door het facsimile van Tregelles, hier en daar meer licht te verspreiden.

Lin 2. *Secundo Lucan.* Ik wil mij niet lang ophouden met de talrijke fouten tegen de orthographie in dit fragment, voor zoover die eenvoudig te verklaren zijn uit de verkeerde of onduidelijke uitspraak van sommige letters en woorden waaruit misstellingen voortkwamen, als deze: *e* voor *ae* en omgekeerd; *e* voor *i* en omgekeerd; *o* voor *u* en omgekeerd; *spiritus lenis* voor *asper*, *ecle* voor *eccle*, *c* voor *g*, *concribset* voor *conscripsit*, *asequi* voor *assequi*, *ad na* voor *a*(n) *na...*, *ad no...* voor *a*(n) *no...*, *a*(c) *co...* voor *ad co...*, *deci...* voor *disci...*, *enna* voor *ena*, *scribret* voor *scriberet*, *dum* voor *do in*, *conprindit* voor *comprehendit*, *calla...* voor *gala...*, *at ti...* voor *ad ti...* etc. Deze zijn altemaal reeds meer dan eens aangewezen. Hier ter plaatse (lin. 2) zou men *secundo* voor *secundum* als gedachtelooze herhaling van den uitgang in het voorafgaande *tertio* en *Lucan* voor *Lucam* als Graecisme kunnen verklaren.

Lin. 4. *Cum eo*, alsof *cum* praepositie ware!

Lin. 24. Met anderen las ik vroeger [2]) *quod fuit.* Thans met

---

door Credner en Volkmar, in des laatsten uitgave van Credner's Geschichte des N. T. Kanons bl. 144 vlg

[1]) De lijst door Tregelles op bl. 14 en 15 meegedeeld, bevat niet minder dan 37 werken, waarin over dit onderwerp wordt gehandeld. Toch is deze nog niet volledig. Van hetgeen door onze landgenooten geleverd werd vermeldt hij alleen *v. Gilsen's* disputatie.

[2]) Zie mijn werkje: het getuigenis aangaande Johannes in het fragment van Muratori (1865) bl. 32.

het facsimile van Tregelles voor mij lees ik: primo in humilitate despectus secundo in [1]) potestate regali praeclarus quod foturum est. Bij *despectus* dwaalde de schrijver af naar *praeclarus* en begon de woorden *quod foturum* te schrijven. Zijne dwaling bemerkende, schreef hij niet verder dan de eerste twee syllaben van *foturum* wischte ze toen uit, maar liet het overtollige *quod* staan.

Lin. 31. Merx las aan den voet van het 1e folio het woord *bis*. Hilgenfeld, niet wetende, dat die letters, zoo ze waren, wat hij meende, nl. een kritische noot bij den text, in elk geval bij den vorigen regel moesten behooren, bracht ze met den eersten regel van folio 2 in verband en hield ze voor een aanduiding dat *se* tweemaal moest gelezen worden. Daaruit emendeerde hij nu reg. 32:

Sic enim non solum visorem se sed et auditorem etc.

Uit het facsimile van Tregelles laat zich nu duidelijk genoeg *vobis* lezen en dit past volkomen in den text, daar in I Joh. 1, 2, 3 en 4 ὑμῖν gelezen wordt. Wat de textverandering van Hilgenfeld (*se sed* voor *sed*) betreft, ik acht die niet gelukkig en blijf ook na de verschijning van Tregelles facsimile bij mijn vroeger [2]) uitgesproken meening, dat *se et* de ware lezing is.

Lin. 37. Het blijkt nu uit het facsimile, dat mijne conjectuur: [3])

Sicut et semota passione Petri evidenter declarat sed et profectione Pauli

eigenlijk niet meer dan de verandering van één letter en dat wel van *e* in *a* noodig maakt. Hierdoor vervalt wat Scholten in noot 2 op bl. 139 van zijn „oudste getuigenissen" zegt. Immers mijn ambtgenoot is het met mij volmaakt eens wat de bedoeling betreft van den volzin in questie; toch zegt hij, dat ik zonder genoegzamen grond *passione* en *profectione* lees, hetgeen toch in den codex staat, terwijl hij zelf zich de verandering veroorlooft van *passione* en *profectione* in *passio* en *profectio*.

Nu het schijnt te blijken dat het MS. werkelijk *sed et profectione* heeft valt het onmogelijke van Volkmars conjectuur, die een $\bar{n}$ (= *non*) plaatst aan het eind van den volzin, nog duidelijker in het oog. *Non* wordt ook niet geabbrevieerd geschreven in dit MS. — Overigens zie ik thans, dat ook Westcott dezelfde

---

[1]) Tot mijne verbazing heeft Hilgenfeld in zijn Kanon u. Kritik des N. T. het *secundum* onverbeterd gelaten.

[2]) a. w. bl. 43 en 47. Zie ook hierboven noot op lin. 32.

[3]) a. w. bl. 139.

conjectuur als de door mij voorgedragen (*semotâ*) heeft gemaakt. Tregelles durft geen andere lezing te proponeeren, maar vermoedt, dat in het origineel (Grieksch) deze gedachte werd uitgesproken: Lucas toont duidelijk dat de passio Petri en de reis van Paulus naar Spanje vreemd waren aan zijn onderwerp door ze in 't geheel niet te vermelden.

Lin. 42. Terwille van den zin, waarover later, zou ik liever lezen *scysmae* (= scysmatis)[1]) *haeresin*, dan *scysma haeresis* (= haereseos).

Lin. 45 en 46. Daar de text, gelijk straks blijken zal, een zeer goeden zin geeft, hebben wij geen der vele conjecturen noodig, die te dezer plaatse zijn gemaakt.

Lin. 53 en 54. De zonderlinge vormen *Tensaolenecensis* en *Tesaolecensibus* zijn ten deele te verklaren uit het kwalijk verstaan van het misschien onduidelijk gedicteerde lange woord, gedeeltelijk ook hieruit dat de *n* in den eersten vorm uit een boven den regel geplaatste *h* ontstond. Immers in dit semi-unciaal verschilt de vorm van die twee letters maar zeer weinig.

Lin. 61—66. Over de voorgestelde textveranderingen in deze regels zal ik hier beneden in § 3 spreken.

Lin. 68 en 69. De zonderlinge lezing: *superscrictio iohannis* voor *superscripti iohannis* is door Volkmar, Westcott, Scholten en mij genoegzaam toegelicht. Hoe overigens Scholten schrijven kon: [2]) „ook de verandering van *duae* in *duas* (tweetal) (*Loman*) schijnt onnoodig," is mij een raadsel, daar niet *duae*, maar *duas* de bekende lezing is van den canon.

Lin. 76. De lezing van de 1e hand *Pio* $\overline{eps}$ *frater* is zeker een van de sterkste bewijzen voor de onkunde of de gedachteloosheid van den schrijver.

Lin. 79. De emendatie van *Holwerda*, Godgel. Bijdr. 1868, N°. 2 *completo eorum numero* komt mij zeer gelukkig voor.

Lin. 82. Nog altijd blijf ik de lezing van Credner *qui̅* (= *quin*) verkiezen boven *qui*.

---

[1]) Tregelles: „in the form „schysmae" the copyist seems to have treated „schisma" as a Lat. fem. of the 1st declension. When the emperor Sigismund... spoke of the need of destroying „hanc nefandam schismam" he does not seem to have been original in his soloecism."

[2]) Zie „oudste getuig": bl. 140 noot, waarvan de inhoud overigens geheel aan mijn bijdrage is ontleend.

§ 3. *De text van den kanon gezuiverd en op enkele plaatsen toegelicht.*

a. De gezuiverde text.

A. Primi (*a*) euangeliorum libri auctor Matthaeus ex discipulis. Matthaeus e publicano apostolus factus (*b*) omnia a nativitate dn̄i conscripsit.

Secundo evangelii librum secundum Marcum recipimus. Marcus, interpres Petri, non fuit ex discipulis, neque scripsit quae ipse viderat et audiverat de dn̄o, sed quae Petrus postea (*c*) docebat in praedicationibus (*d*) suis, quibus tamen interfuit et ita posuit (*e*).

Tertio evangelii librum secundum Lucam (*f*). Lucas, iste medicus post ascensum Christi, cum eum Paulus quasi ut iuris studiosum (*g*) secundum adsumsisset, nomine suo ex opinione (*h*) conscripsit. Dominum tamen nec ipse vidit in carne, et idem prout assequi potuit ita posuit (*i*). Ita (*k*) et (*l*) a nativitate Johannes incepit dicere.

Quarti evangeliorum Johannes ex discipulis (*m*) Cohortantibus condiscipulis et episcopis (*n*) suis, dixit: conjejunate mihi hodie triduo et quid cuique fuerit revelatum alterutrum (*o*) nobis enarremus. Eadem nocte revelatum Andreae ex apostolis ut, recognoscentibus cunctis, Johannes suo nomine cuncta describeret. Et ideo licet varia singulis evangeliorum libris principia doceantur, nihil tamen differt credentium fidei, cum uno ac principali spiritu declarata sint in omnibus omnia de nativitate, (*p*) de passione, de resurrectione, de conversatione cum discipulis suis ac de gemino ejus adventu, primo in humilitate despectus, secundo in potestate regali praeclarus, quod futurum est (*q*). Quid ergo mirum si Johannes tam constanter singula (*r*) etiam in epistolis (*s*) suis proferat dicens in semet ipsum: „quae vidimus oculis nostris et auribus audivimus et manus nostrae palpaverunt, haec scripsimus vobis. Sic enim non solum visorem se et auditorem sed et scriptorem omnium mirabilium domini per ordinem profitetur.

B. Acta autem omnium apostolorum sub uno libro scripta sunt. (*a*) Lucas „optime Theofile" comprehendit quia (*b*) sub praesentia ejus singula gerebantur, sicut et semota passione Petri evidenter declarat, sed et profectione Pauli ab urbe ad spaniam proficiscentis.

C. Epistulae autem Pauli, quae, a quo loco, vel qua ex causa

directae sint volentibus intelligere ipsae declarant (*a*). Primum omnium (*b*) Corinthiis schismae haeresin intendicens, deinceps Galatis circumcisionem, Romanis autem ordinem scripturarum sed et principium earum esse Christum intimans, prolexius scripsit; de quibus singulis necesse est a nobis disputari. Cum ipse beatus apostolus Paulus, sequens prodecessoris sui Johannis ordinem nonnisi nominatim septem ecclesiis scribat ordine tali:

ad Corinthios, prima,
ad Efesios, secunda,
ad Philippenses, tertia,
ad Colossenses, quarta,
ad Galatas, quinta.
ad Thessalonicenses, sexta,
ad Romanos, septima (*c*),

(verum Corinthiis et Thessalonicensibus licet pro correptione iteretur) una tamen per omnum orbem terrae ecclesia diffusa esse dignoscitur (*d*). Et Johannes enim in Apocalypsi licet septem ecclesiis scribat, tamen omnibus dicit. Verum ad Filemonem una, et ad Titum una et ad Timotheum duas pro affectu et dilectione, in honorem tamen ecclesiae catholicae, in ordinationem ecclesiasticae disciplinae sanctificatae sunt (*e*).

Fertur etiam ad Laodicenses, alia ad Alexandrinos Pauli nomine fictae ad haeresem Marcionis, et alia plura quae in catholicam ecclesiam recipi non potest, fel enim cum melle misceri non congruit (*f*).

D. Epistola sane Judae et superscripti Johannis duas in catholica habentur ut et (*a*) sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta (*b*).

E. Apocalypses etiam Johannis et Petri tantum recipimus, quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt. Pastorem vero nuperrime, temporibus nostris, (*a*) in urbe Roma Hermas conscripsit, sedente cathedra urbis Romae Pio episcopo fratre ejus. Et ideo (*b*) legi eum quidem oportet, se publicare vero in ecclesia populo neque inter profetas, completo eorum numero, neque inter apostolos (*c*) in finem temporum potest.

Arsinoi autem, seu Valentini vel Miltiadis nihil in totum recipimus. Quin etiam novum psalmorum librum Marcioni conscripserunt. Una cum Basilide Asianum Cataphrygum constitutorem (rejicimus) (*d*).

b. Toelichtingen.

A. De Evangeliën.

(*a*) Men beschouwe deze herstelling van het verloren geraakte begin eenvoudig als een beknopte aanduiding van 't geen, naar het vervolg van den canon, ten naastenbij de inhoud moet zijn geweest van den aanhef. Bij vergelijking van mijn aanvulling met die mijner voorhangers zal men zien, dat ik op dit punt het meest met onzen van Gilse overeenstem.

(*b*) Cf. Origenes bij Euseb. VI, 25.

(*c*) Cf. Papias bij Euseb. III, 39 *οὔτε γάρ ἤκουσε τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕ σ τ ε ρ ο ν δὲ πέτρῳ.* Vgl. ook Iren. III. 1, 1.

(*d*) Papias, l.l. *ὅς* (nl. Petrus) *πρὸς τὰς χρείας ἐποιεεῖτο τὰς δ ι δ α σ κ α λ ί α ς.* Vg. ook de woorden *κηρύγματα* en *ὁμιλίαι* van Petrus o. a. in de Clementinen gebruikt.

(*e*) Nl. prout a Petro acceperat. Cf. l. l. *οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν.*

(*f*) Nl. recipimus.

(*g*) Ik blijf nog altijd bij mijne opvatting, zooals ik die in mijne bijdrage (p, 42 in de noot) voordroeg. *Juris studiosus,* hoe modern het klinke moge, is een *rechtsgeleerde,* een *advokaat,* (vg. Sueton, Nero, 32). Zoo wordt Lucas — anders als medicus (Col. 4, 14 *λουκᾶς ὁ ἰατρός*) bekend — genoemd, wegens 2 Tim. 4, 11 en 16.

(*h*) Het object (evangelii librum) ontbreekt even als lin. 1 bij ita posuit.

(*i*) Ik voeg *ita posuit* in, 1° omdat anders de zin niet compleet is; 2° omdat zoodoende de terugslag op Marcus (*et idem* etc.) duidelijker wordt. Hoe gemakkelijk die woorden konden worden overgeslagen behoeft geen aanwijzing.

(*k*) Dit *ita* slaat terug op *prout assequi potuit.*

(*l*) *Et* (vg. *και*) schijnt hier voor *zelfs* te staan. Wellicht een terugslag op hetgeen van Mattheus — wiens evangelie immers met eene genealogie en dus *a nativitate domini* begint — was gezegd.

(*m*) Scil. *auctor est.* Overigens verwijs ik wat dit gedeelte betreft naar mijne Bijdrage bl. 31 vlg. en passim.

(*n*) Gewoonlijk verstaat men dit woord, alsof er stond *co-episcopis.* In dat geval moet men aannemen, dat ook Johannes, volgens den anonymus, tot de episcopi behoorde, zooals b. v.

in de Clementinen Jacobus als episcopus van Jeruzalem voorkomt. Maar *episcopi sui* van Johannes gezegd kan ook beteekenen: de episcopi door hem aangesteld. Gelijk bekend is vinden we reeds bij Clemens Rom. de meening, dat de apostelen zelve zorg droegen voor de aanstelling van bisschoppen ter plaatse waar zij het evangelie verkondigden Zie Clem. 1 ad Cor. Cap. 42. Hieruit verbetere men Volkmar, l. l. p. 352, § 172.

(*o*) Adverbialiter gebruikt. Zooveel als: *de een den ander*, of *elkander*.

(*p*) Westcott leest: *de domini nativitate*, wegens het volgende: *discipulis* SUIS.

(*q*) Bij de vele plaatsen door anderen aan oude kerkelijke schriften ontleend, waar op dezelfde wijze over den geminus adventus wordt gesproken (vg. mijne Bijdr. pag. 44) verdient ook Clem. Recogn. I, 49 de aandacht. Daar heet het: „indicavit eum venturum primo quidem adventu humilem, secundo vero gloriosum. Et primus quidem jam impletus est,.... secundo vero adventu judicaturus adveniet."

(*r*) De heer W. H. v. d. Sande Bakhuyzen, mijne bijdrage besprekende in de Gids 1865, III 527 vlg, vraagt of *singula* niet terugziet op de opgenoemde feiten, nl. de *nativitas*, de *passio*, de *resurrectio* etc., en is van meening, dat de zin van het volgende deze is: Johannes beweert in zijn brief, dat hij van hetgeen met Jezus tijdens zijn leven gebeurde *oog*getuige, van zijn onderwijs b. v. over zijne wederkomst *oor*getuige was, terwijl hij het lichaam des verrezenen met *handen* had getast. Ik kan deze opvatting niet deelen. Wil men *singula* verstaan van de *enkele* hierboven vermelde feiten, dan spreekt de anonymus zichzelven tegen, daar Johannes al die bijzondere feiten juist niet vermeldt in zijn brief. Neen, mij dunkt de zin is eenvoudig deze: alles wat de briefschrijver voor den dag brengt zegt hij met zoo groote fiducie, omdat hij tevens uit naam van al zijn committenten spreekt, die even als hij den heer hadden gezien, gehoord en met handen getast. Misschien echter schuilt hier nog iets anders wat ik vroeger niet opmerkte. Immers er staat niet: *quid ergo mirum, si Johannes etiam in epistolis suis tam constanter* etc. maar: quid mirum si Johannes *tam constanter singula etiam in epistolis suis* proferat. Door die woordschikking verkrijgt *etiam in ep. suis* iets secundairs. De hoofdzin is deze: „nu het gebleken is, hoe dit Evangelie in de wereld kwam, verwondert het ons niet, dat Johannes alles wat hij van Jezus verhaalt op zulk

een toon van zekerheid kan zeggen," niettegenstaande, denkt de schrijver er bij, zijne verhalen zooveel van die der andere evangelisten verschillen. De nevenzin is dan: ook in zijne brieven spreekt Johannes met dezelfde fiducie, waar hij met het oog op zichzelven verklaart: wat wij gezien hebben met onze oogen, enz. Ware onze anonymus een beter stylist geweest hij zou geschreven hebben: quid mirum si Johannes tam constanter singula proferat, quam etiam in epistolis suis idem in semetipsum dicat etc.

(*s*) Ik geloof wel met Scholten (oudste getuigenissen p. 440) dat, al bedoelde de kanonist alleen den eersten brief van Johannes, hij toch van *brieven* kon spreken, maar ben daarom nog niet geneigd met hem aan te nemen, dat in dezen kanon de *drie* brieven van Johannes op gelijken rang worden gesteld. Daarover nader bij hetgeen lin. 68 en 69 voorkomt.

B. De Handelingen.

(*a*) Tregelles: „these words seem to be suggested by the beginning of the book of Acts (τὸν μὲν πρῶτον λόγον), asthough the writer had now to mention τὸν δευτέρον λόγον of Luke: one book of his work addressed to Theofilus being devoted to the actions and teaching of our Lord, and *one* (the second) *book* to the Acts of the Apostles." Eenvoudiger komt mij voor *sub uno libro* op te vatten als tegenstelling van *omnium Apostolorum*. De Anonymus wil daardoor aanduiden, dat dit ééne boek van Lucas *alles* bevatte wat omtrent de handelingen van *al* de Apostelen te melden viel; waaruit van zelf voortvloeide, dat de kerk geen ander boek van dien aard noodig had, en dat alle andere in omloop zijnde *acta* (men denke b. v. aan de acta Pauli et Theclae, Pauli et Petri, Andreae, Matthiae enz.) van gezag ontbloot waren.

(*b*) Volgens Volkmar's gissing een vorm van de lingua volgata = quae. Ik wees (bijdr. p. 137) op den genit. *quium* (bij du Cange), die met *quia* en *quibus* een goed geheel vormt.

C. Paulinische brieven.

(*a*) MS. *ipse declarantζ*. Wat den zin betreft is er zeker geen beter lezing dan die door Routh wordt voorgesteld, nl. *ipse* (Paulus) *declarat*.

(*b*) Op deze zeer vreemde volgorde heb ik vroeger gewezen. Bijdr. p. 147 vg. Toen echter was ik nog in de meening, dat de text moest worden aangevuld met *aliis* of iets dergelijks. Thans acht ik zulks niet meer noodig. Op den voorgrond stel

ik, dat de kanonist niet annonceert te zullen opgeven *quando* of *quo tempore* de paulinische brieven zijn geschreven; maar alleen *quae, a quo loco* [dit echter vergeet hij] en *qua de causa* directae sint. Het laatstgenoemde: *qua de causa* staat hem voor den geest, als hij dan de opsomming begint met zijn *primum omnium*. Immers, als voorstander der *katholieke* beweging, zoekende naar de motieven, die Paulus tot schrijven drongen, moest hem wel *primum omnium* voor den geest komen die brief, waarin Paulus zich zoo sterk uitlaat tegen de verdeeldheid in de gemeente. Vervolgens (*deinceps*) komt hem het Joodsche particularisme als de vruchtbare moeder van zoovele verkeerdheden en de nog altoos daarin werkzame reactie tegen het catholiseerend streven voor de aandacht, en het verwondert ons niet, dat hij in de *tweede* plaats [zie de letter B in het MS.] den brief aan de Galaten noemt, welks hoofdmotief hij beschrijft in de woorden: *circumcisionem interdicens*. Nu restte hem nog de laatste der hoofdbrieven, en zeer karakteristiek stelt hij de eigenlijke beweegreden voor Paulus om aan de Romeinen te schrijven in zijne zucht om hun het een en ander op het gemoed te drukken (intimans) aangaande de Schrift-ordening, (zie over *ordo* mijne bijdr. p. 140) en Christus, als het beginsel der Schriften, d. i. m. a. w. over de beteekenis en waarde van het O. T. voor de Christenen. Wie ziet niet, dat de katholieke kanonist hier den brief aan de Romeinen wil beschouwd hebben als gericht tegen de felle Antijudaïsten onder de Gnostici, zooals de Marcionieten?

Van deze vier eerstgenoemde brieven, ook voor ons de kapitale, ja, de alleen echte brieven van Paulus, heet het: *prolixius scripsit*. Dit nu beteekent niet, gelijk ik met anderen vroeger meende: *over allerlei onderwerpen;* maar, zooals altijd: *uitvoerig, omstandig*. Wat de Schr. in gedachten had toen hij van deze vier grootere brieven zeide: *de iis necesse est a nobis disputari*, kunnen wij moeilijk raden, daar wij niet eens weten, of deze kanon oorspronkelijk deel uitmaakte van een grooter geschrift. Zooveel is duidelijk dat de anonymus op zeer merkwaardige wijs de waarde van deze vier groote Paulinische brieven voor de katholieke kerk in het licht stelt. Dat zijne karakteristiek meer vernuftig dan waar is, behoeft wel niet aangetoond te worden. Hoe het zij, zijn vernuft schijnt te kort geschoten te hebben, om ook de overige paulinische brieven op

dergelijke wijze in hun waarde voor de kathol. kerk te doen uitkomen. Hij wendt het dus over een anderen boeg, en zegt: de *zeven* gemeenten aan welke Paulus schreef representeeren de geheele kerk!

(*c*) Nu het gebleken is, waarom de Schr. de hoofdbrieven in deze orde: *Cor. Gal. Rom.* opnoemde, wordt de opeenvolging der 7 gemeenten eenigszins duidelijker. Hij heeft n. l. de vier overigen (*Eph. Phil. Col.* en *Thes.*) zoo tusschen de eerste verdeeld, dat ze onderling in de gewone orde elkander opvolgen en dat in het zevental *Cor.* boven aan en *Rom.* aan het eind komt.

(*d.*) Zoo duidelijk de bedoeling, zoo onbeholpen is de grammatische constructie.

(*e.*) De argumentatie van den katholieken ijveraar is inderdaad merkwaardig. Nadat hij het kanonisch karakter der brieven aan de 7 gemeenten, als door Paulus voor de kerk zelve bestemd, heeft geconstateerd, moet hij wel een weinig verlegen zijn geweest met de epistels aan enkele personen. Hij weet niets anders dan dat ze wel is waar *pro affectu et dilectione* nl. jegens deze enkele personen, Paulus waren in de pen gegeven, dat ze daarom echter (*tamen*) niet minder de eer der kathol. kerk bedoelden en voor de kerkelijke organisatie waren geheiligd, d. i. onder de heilige schriften der kerk waren opgenomen. Hier denkt de schrijver nu natuurlijk vooral aan 1 en 2 *Tim.* en het heerlijk gebruik daarvan voor de hierarchie te maken. Nu, dunkt mij, wordt ons ook het geheim openbaar van deze afwijkende orde: *Philem. Tit. Tim.* in plaats van *Tim. Tit. Phil.* Deze laatste klasse van Paulus-brieven staat den Schrijver voor den geest als die der private epistels; van dat denkbeeld uitgaande begint hij met dien brief (*Philem,*) waarin dit particuliere karakter het meest uitkwam. Toen hij 1 en 2 *Tim.* had genoemd kwam aanstonds het expedient van de ecclesiastica disciplina hem in den zin. Welk een klinkend slot voor deze apologie der kanonische Paulus-brieven!

(*f*) Op velerlei wijze heeft men met dit gedeelte, hetwelk over de pseudo-paulinische brieven handelt, omgesprongen, en in den regel, hetzij door interpunctie, hetzij door textverandering, den eenvoudigen zin verstoord. Ook Scholten stelt meer dan één middel voor om hier te lezen wat hij er zou wenschen te vinden. Waarom hier veranderd in den text, die zoo gaaf is als ergens? Scholten geeft slechts één argument: (a. w. p. 139)

„onwaarschijnlijk is het, dat de fragmentist, zooals Hilgenfeld beweert, den Hebreërbrief als eene fictie van *Marcion* zou beschouwd en verworpen hebben." Dat de brief ad Laodicenos en die ad Alexandrinos (denkelijk onze Hebreërbrief) ficties waren van Marcion zegt onze kanon niet. *Fictae* behoort bij *nomine Pauli* terwijl het volgende *ad haeresem Marcionis* niets anders te kennen geeft dan het marcionitisch karakter, dat volgens onzen anonymus aan deze pseudo-paulinische producten eigen was. De verwerping van den brief aan de Hebr. door een Romano-catholicus van het jaar 180 of 190 kan waarlijk geen deskundige onwaarschijnlijk noemen. Integendeel: wij zouden de erkenning van dien brief in onzen kanon niet kunnen verklaren. Immers nog in Eusebius' tijd (Zie b. v. h. e. III, 3) bleef het Westen weigerachtig, om dezen brief op te nemen. Evenmin is het vreemd, dat daaraan een Marcionitisch, d. i. te sterk anti-joodsch karakter werd toegeschreven. Het eenig bezwaar, dat ik in deze plaats vind, — altijd onderstellende, dat *ad Alexandrinos* = *ad Hebraeos* is — bestaat hierin, dat van dezen anonymen brief wordt gezegd: *Pauli nomine ficta.* Of was deze brief misschien oudtijds *superscripti Pauli* even als de twee nu naamlooze presbyter-brieven *superscripti Johannis?* — Terwijl ik hieromtrent een *non liquet* geef, durf ik gerust Scholtens opvatting van deze plaats mislukt noemen. Hij toch neemt aan, dat aan den brief aan de Heb. op dezen kanon een tweede rang werd toegekend, daar hij, zonder kanoniek te zijn, toch gelezen mocht worden. Wij gelooven onze oogen niet. Waar staat dit? vragen wij. Dit blijkt, zegt Scholten (p. 142) uit de woorden: „fertur" en „Pauli nomine." Ergo, omdat er brieven ad Laodicenos et ad Alexandrinos onder Paulus' naam in omloop waren, daarom mochten zij 1°. *niet* op den kanon komen, — eilieve, waarom niet? — 2°) *wel* gelezen worden; — eilieve, waar staat dat? — Men zou waarlijk haast gaan denken, dat de oud-gereformeerde ingenomenheid met den brief ad *Hebr.* mijn' ambtgenoot belet had om het onverbiddelijk oordeel over de epistola ad Alexandrinos door onzen anonymus zoo duidelijk uitgesproken te kunnen verstaan! Hoe kon hij anders voorbij zien dat, al interpungeert hij — (tegen alle waarschijnlijkheid in!) — achter *nomine,* het volgende *fictae* toch weêr van *fertur* afhangt en er uit een grammaticaal oogpunt hoegenaamd geen middel is, om het doemvonnis over de laatsten uitgesproken af te wenden van

de eerstgenoemden. Neen waarlijk! de auteur van onzen kanon was te zeer ingenomen met dat *zevental* gemeenten, dan dat hij nevens de algemeen erkende 9 gemeente-brieven nog die beide andere in catholica ecclesia zou hebben kunnen tolereeren, al waren ze daar in omloop, gelijk zoo veel ander alsem en venijn.

D. Andere brieven.

(*a*) Ik stel thans deze emandatie (*ut et*) voor, omdat zoodoende de corruptie (HABENTUR ET voor HABENTUR UT ET) gemakkelijker te verklaren is.

(*b*) Scholten neemt de conjectuur van Credner (*ut* voor *et*) niet over, evenmin als de daarmede samenhangende opvatting van dit gedeelte van den kanon. Zijne bewijsvoering luidt als volgt (zie a. w. bl. 140): „Werd door de kerkelijke schrijvers niet eenstemmig gedacht over den brief van Judas en den tweeden en derden brief van Johannes, dit gaf den fragmentist aanleiding om meer opzettelijk zijne overtuiging uit te spreken, dat niet alleen de brief van Judas, maar ook de twee genoemde brieven van Johannes, zoowel als de eerste, die, regel 28, reeds vermeld was als catholiek moesten erkend worden, een gevoelen, dat ook reeds in de aanhaling in epistolis was uitgesproken. Dat hij ze zou gehouden hebben voor schriften, door vrienden van Johannes ter zijner eer geschreven, is onwaarschijnlijk, 1° daar zulk een oordeel over de brieven van Johannes gansch geisoleerd staat, 2° omdat de schrijver ze in dit geval, volgens den regel, dat alleen apostolische schriften als catholiek of canoniek gelden, evenmin als den „pastor van Hermas," onder de catholieke brieven zou hebben kunnen opnemen. — Het onnoodige van deze conjectuur (*et* in *ut*) stelde Niermeijer (Bijdragen van 1852, bl. 62) in het licht, door de aanwijzing, dat ook op andere lijsten bij Epiphanius en Athanasius, wij voegen er bij Rufinus, het boek „de wijsheid van Salomo" onder en na de Schriften des N. T. genoemd wordt. Ook bewijst de singularis „scripta", dat wat van die vrienden door den fragmentist gezegd wordt, geen betrekking heeft op de „duae" van Johannes, maar op de „Sapientia" alleen."

Het zal niet moeilijk zijn de zwakheid dezer argumentatie aan te toonen. De geciteerde plaatsen van Epiphanius en Athanasius (Euseb. h. e. V. 26 bewijst inderdaad niets) waren mij evenmin als Niermeijers bijdragen onbekend. Zij hebben m. i. niet de bewijskracht daaraan door Scholten gehecht. Wat toch zien wij? In die canones van de 4e eeuw heeft een een-

voudige opsomming plaats van al de boeken des O. en N. T., waarna nog een enkel apokryph boek, zooals de *σοφία* en Jezus Sirach wordt opgenoemd. Door Athanasius (ep. fest. ai 365) worden deze boeken bepaaldelijk extra canonem geplaatst. Evenzoo door Rufinus, waar NB. nog wel bovendien de Sapientia Sal & and. libri ecclesiastici libri V. T. uitdrukkelijk van den pastor als een liber eccles. N. T. worden onderscheiden. Hier echter hebben wij te doen met een schematisch geordende beschrijving en apologetische omschrijving van de boeken quos recipit ecclesia catholica. Na de Evangelien en 1 Joh. als apendix van het Johannes-Evangelie, volgen de Acta, daarna de echte Paulinische brieven in drieërlei klasse, daarna de onechte; vervolgens nog een drietal andere Apostelbrieven; eindelijk de Apocalypsen. Volgde hierop nu nog het boek *σοφία* wij zouden daarin niets vreemds zien, evenmin als in het noemen van de Hermas-apocalypse na die van Johannes en Petrus. Maar hoe komt het boek *σοφία* tusschen de duas van Johannes en de apocalypsen in, zoo het niet is bij wijze van vergelijking? Waar is die *regel* te vinden, waarvan Scholten spreekt? Wordt de „pastor" verworpen omdat het is een niet apostolisch geschrift? Neen, maar omdat het nuperrime, temporibus nostris geschreven is. Waarom werden Marcus en Lucas aangenomen? waren zij Apostelen? Neen, maar zij waren volgelingen, helpers, secundi, amici van Apostelen. Welnu, zoo was het spreukenboek ab amicis Salomonis, zoo waren Judas en de presbyterbrieven ab amicis apostolorum geschreven. En zoo werden die allen in *catholica* (nempe *ecclesia*) er op na gehouden (*habentur*). Niet geheel juist is het als S. hier spreekt van katholieke brieven, alsof er stond: in *catholicis* habentur. De qualificatie *katholieke brieven* is van later tijd. 't Is volmaakt waar, dat de woorden „in honorem ipsius scripta" grammatisch alleen op de „sapientia" terugzien; maar waartoe zou het voorbeeld van dit *σοφία*-boek dienen, als het niet was om het tertium comparationis? In een beredeneerd en schematisch vertoog over de boeken des N. T. kan men toch onmogelijk zoo iets verwachten als Scholten hier wil lezen: Epistola sane Judae et Johannis duas in catholica habentur et sapientia ab amicis etc. En al behielden we die lezing *et*, we zouden verband zoeken tusschen die zoover uitéén liggende schriften, zoodat het *ut* feitelijk toch onmisbaar zou blijken. Nu blijft nog één argument over, nl. dat, naar onze

interpretatie van de plaats, het oordeel van den anonymus over de brieven van Johannes geheel geisoleerd zou staan. Dit bezwaar is niet zoo gewichtig als het misschien wel bij den eersten opslag schijnt. Immers ook de canon Muratorius staat in zekeren zin geisoleerd. Wij hebben van vóór noch uit dien tijd iets dergelijks. 't Is ook niet zoo zeer de vraag of andere getuigen hetzelfde zeggen, als wel of 't geen hier getuigd wordt in zich zelf verstaanbaar en met andere verschijnselen uit dien tijd overeen te brengen is. Nu zou ik al dadelijk kunnen wijzen op het feit, dat, ofschoon geisoleerd staande, toch, onweersprekelijk mag heeten, dat nl. hier van de *σοφία* verzekerd wordt 1° in catholica habetur, 2° ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta est. Maar het is immers overbekend, dat het schrijven in den naam van een gevierd persoon niet alleen in algemeen gebruik was, maar ook volstrekt geen afkeuring vond, mits de auteur tot de wezenlijke vrienden van den geëerden man behoorde en het nomine ejus opgestelde waarlijk in honorem ipsius was geschreven. Neemt men daarbij nu in aanmerking 1° dat Joh. 21 reeds doet denken aan een kring van vrienden, die zich aan de eer van Johannes laten gelegen zijn; 2° dat 2 en 3 Joh. als presbyterbrieven zich reeds vormelijk onderscheiden van 1 Joh. die door onzen anonymus als een appendix op het Evangelie wordt opgevat; 3° dat dit brievenpaar eerst omstreeks den tijd waarin de anonymus schreef in de kerk begon bekend te worden, dan zal toch waarlijk de conjectuur van Credner evenmin als de daarop gebouwde interpretatie van de bedoelde woorden in onze oogen den naam van vermetel mogen dragen. „Wat overigens het „in epistolis suis" van onzen kanon, regel 28, betreft, ik zie geen bezwaar met Scholten die woorden te verstaan van de Johanneïsche *brieven* in 't algemeen tegenover het Johannes-*evangelium,* zonder daarom mijne opvatting van regel 68 volg. te laten varen. Immers de presbyter-brieven konden slechts in catholica haberi, voor zoover zij in betrekking stonden tot Johannes en uit zijn kring waren voortgekomen! — Voor de curiositeit vermeld ik hier nog de zonderlinge gissing van Tregelles, als zou in het Grieksche origineel van onzen canon niet *ὑπὸ φίλων αὐτοῦ*, maar *ὑπὸ φίλωνος* gestaan hebben, waaruit dan Hieronimus zou opgemaakt hebben, dat het boek Sapientia door Philo Judaeus was geschreven!

E. De Apocalypsen.

(*a.*) Ik ben verlangend van den heer *Holwerda* (vg. Godg. Bijdr. 1868, bl. 95 vlg.) te vernemen, wat hij uit dit *nuperrime* maken wil en of zijn conclusie zooveel zal verschillen van de thans algemeen aangenomene. Vg. mijne Bijdr. bl. 12 vgl.

(*b.*) Hier herkent men, zou men zeggen, den warmen vriend van het episcopaat. „Der *Pius episcopus Romae ecclesiae*" zegt Volkmar a. w. bl. 357, „steht ihm so hoch, dass des Hermas Schrift deshalb (*ideo*) weil er diesen so nahe steht, ganz leswürdig bleibe, wenn sie auch natürlich nicht als apostolisch gelten könne." Ik zou het *ideo* liever meer met het tweede gedeelte van den zin in verband willen brengen, nl. aldus: omdat de „*pastor*" van Hermas niet in den apostolischen, maar in onzen tijd geschreven is, daarom kan dit boek, ofschoon het anders, als uit een zuivere bron gevloeid, verdient gelezen te worden, evenmin onder de rubriek Profeten als onder die der Apostelen in de kerk voor het volk gepubliceerd, d. i. als met publiek en officieel gezag ontleend in de kerk voor het volk gebruikt worden. Men vergete niet, dat wie van den Pastor verklaarde: dit boek is door een broeder van Pius geschreven, eigenlijk in de oogen van allen, die met deze apocalypse dweepten, daarover reeds het vonnis had geveld. Zie mijne bijdr. p. 17.[1])

(*c.*) Er is geen twijfel aan, of de schrijver denkt hier aan de boeken van O. en N. T. dragende een van alle andere schriften scherp en duidelijk te onderscheiden karakter. Zijne uitlatingen, waar hij dit of dat boek weert, klinken dan ook zeer bepaald; recipi non potest; tantum d. i, *niets meer* recipimus; publicari in finem temporum non potest; fel cum melle misceri non congruit. Brengt men deze bijzonderheid in verband met het opgemerkte over het boek *sapientia*, dan zal het nog meer in het oog springen, hoe onmogelijk het is, dat op onzen kanon, tusschen 3 Joh. en de Apocalypse en dus tusschen de Apostelen in, een boek genaamd sapientia Salomonis eenvoudig zou gecatalogiseerd zijn.

(*d.*) Over het slot van den canon moet ik verwijzen naar mijne bijdrage bl. 23—28 en 120—130, daar mij sinds geen nieuw licht over die duistere plaats is opgegaan.

---

[1]) Overigens leveren de woorden van Rufinus (expos. in Symb. Apost. bij Cypr. ed. Pamel. 1568, p. 559): „legi quidem in ecclesiis voluerunt, non tamen „proferri ad autoritatem ex his fidei confirmandam," een commentaar op dit gedeelte van den Can. Murat.

Ten slotte nog een enkel woord over hetgeen wij in dezen kanon missen, met name over den eersten brief van Petrus. Hetgeen ik daarover in mijn bijdr. (bl. 29 en 130) schreef heeft mijn ambtgenoot Scholten niet voldaan. Immers wij lezen bij hem (a. w. bl. 142): „verzekert Loman hetzelfde" (nl. het niet gebruikt worden door Tertullianus) „van den eersten Petrusbrief, dan zag „hij de aanhaling in Tertullianus geschrift „contra gnosticos scorpiace," voorbij." Het voorbijzien was hier niet aan mijne zijde. Ik schreef (bl. 134): „de eerste brief van Petrus, die bij den ech„ten Tertullianus niet voorkomt.... (Zie Volkmar, Anhang op „Credner p. 371—373)." Indien Scholten mijne uitnoodiging: „zie Volkmar" niet had voorbijgezien, zou hij begrepen hebben, dat ik, na Volkmar van den *echten* Tertullianus sprekende, het recht had daarbij het tractaat *Contra Gnosticos Scorpiace* buiten rekening te laten.

Amsterdam,
12 Julij, 1868.

A. D. LOMAN.

DE METHODE DER EVANGELIËN-CRITIEK.

J. H. A. MICHELSEN. Het evangelie van Markus. Eerste gedeelte. Amsterdam, G. L. Funke. 1867.
PROF. J. H. SCHOLTEN. Het oudste evangelie. Critisch onderzoek naar de samenstelling, de onderlinge verhouding, de historische waarde en den oorsprong der evangeliën naar Mattheus en Markus. Leiden, P. Engels. 1868.

Twee werken liggen voor mij, beide ongeveer tezelfder tijde verschenen, beide geschreven van hetzelfde standpunt, beide handelend over hetzelfde onderwerp. Die verschillende omstandigheden nopen mij de twee boeken nevens elkander te plaatsen en ze uit eenzelfde oogpunt te beschouwen, vragende naar hun waarde voor de kritische wetenschap van den hedendaagschen tijd. Evenwel is het mijn voornemen niet in een uitvoerige beoordeeling der bedoelde geschriften te treden. Niet dat zulks verloren moeite of onnutte tijdverspilling zou wezen. Integendeel. Een boek van prof. Scholten b. v. zal krachtens de reputatie en de waardigheid van den schrijver vele lezers en veel geloof vinden. Een nauwkeurige contrôle en opzettelijke narekening van den hooggeleerden criticus ware dus in ons land misschien niet van belang ontbloot. Maar wie zulks ondernam, die zou allicht een boek schrijven van colossalen omvang en den lezers weinig vreugde baren. Een dergelijk plan komt dan ook niet in mij op.

Wat ik beoog is dit.

De evangeliën-critiek is in waarheid een zeer gevaarlijke wetenschap. Wie zich met haar bezig houdt, verkeert als in een bosch, waarin het juiste pad van de vele dwaalwegen ter nauwer-

nood onderscheiden kan worden. Zooveel critici, zooveel verschillende meeningen, zooveel uiteenloopende methoden. Geen wonder, dat onbekendheid met die wetenschap haar onbemind maakt. „'t Zijn toch altemaal maar hypothesen, vermoedens en gissingen," zoo spreekt men en moet men wel spreken. „'t Zijn toch altemaal maar persoonlijke overtuigingen, die men een ander niet kan aanbewijzen," zegt men, en natuurlijk, want op het gebied der critiek houdt ieder zijn stelling vol, ieder strijdt daar op zijn eigen hand en tot eenheid komt het niet. In waarheid, zoo is het, en zoo is het geweest al den tijd, dat de critiek beoefend werd. Maar daarom juist schijnt het mij toe, dat er keuze gedaan moet worden. Een van tweeën. Of de evangeliëncritiek moet hare wapenen gebroken neerleggen aan de voeten van hare verachters, òf de critici moeten tot eenheid komen, zoo niet van resultaat, toch van methode. De ware methode, daar komt het op aan. Is die gevonden, of kan zij gevonden worden? Op die vraag moet een antwoord wezen, zal men recht hebben om aan de toekomst der critiek te gelooven. De critici moeten tot zelfbewustheid komen ten opzichte van wat zij kunnen en wat zij willen. Zij moeten zich den weg afbakenen, dien zij te bewandelen hebben om tot resultaten te geraken, en voorts nauwlettend toezien, dat zij geen enkelen voetstap buiten hun spoor richten. En daarom schreef ik tot titel van mijn verhandeling: de methode der evangeliën-critiek. De boeken van Michelsen en prof. Scholten, twee schrijvers, die beide met evenveel zelfvertrouwen en evenveel onafhankelijkheid hun weg bewandelden, deden mij vragen: van waar toch, dat te allen tijde zooveel verschillende uitkomsten van kritisch onderzoek met gelijken nadruk, met gelijke voorliefde werden aanbevolen? Van waar, dat op kritisch gebied bekeeringspogingen, van welk standpunt ook ondernomen, te allen tijde zoozeer machteloos zijn geweest; dat van invloed van den eenen schrijver op den anderen altijd zoo weinig te bespeuren was? Zou er niet één methode zijn, die allen volgen moeten? en zou het uiteenloopen van zooveel resultaten niet samenhangen met de meerdere of mindere mate, waarin men aan die methode getrouw blijft? Zoo vroeg ik mijzelven af, en het zou mij een lust zijn die vragen te kunnen beantwoorden. Dat laatste evenwel stel ik mij niet voor. Maar wanneer ik iets bijdraag tot beantwoording dier vragen, dan doe ik ongetwijfeld een goed werk. Ik meen daartoe in staat

te zijn en wil naar aanleiding der beide onlangs verschenen kritische operatiën een drietal punten aanstippen.

Één opmerking echter ga nog vooraf. Michelsen en prof. Scholten verheugen zich beide evenzeer over de slotsommen van hun onderzoek. De apologetische strekking van zijn resultaat is eerstgenoemden verre van onverschillig. Hij beschouwt zijn werk als een bijdrage tot verdediging van den christelijken godsdienst. Immers de uitkomst, waartoe hij geraakte, was deze: „dat de hoofdgebeurtenissen uit Jezus' leven reeds opgeschreven waren vóór Jeruzalem's verwoesting en dat we dit geschrift schier woord voor woord in zijn oorspronkelijken toestand uit Mattheus en Markus kunnen herstellen." En heeft prof. Scholten „wél gezien, dan wijst een onderzoek naar de samenstelling van Proto-Marcus den weg aan, om de oorspronkelijke schets van Marcus .... op het spoor te komen, die, in vereeniging met de spreukverzameling van Mattheus .... en met de historische bijzonderheden, die .... bij Lucas gevonden worden, de gegevens leveren, waaruit de Christus, ontdaan van den dogmatischen en mythischen stralenkrans, hem in de overlevering gevlochten, in zijn oorspronkelijk historisch karakter gekend worde." „Een getrouwe levensbeschrijving van den verheven stichter des christendoms" zal ons door Michelsen's toedoen eindelijk gegeven worden. „Dat de vraag naar den historischen Jezus niet hopeloos staat" wenscht prof. Scholten te doen inzien. En terwijl zoo beide schrijvers „vurige wenschen" koesteren, trachten zij voorts, de een zoowel als de ander, het goed recht der moderne critiek, of liever der critiek te verdedigen. Een enkelvoudige verzekering bij Michelsen, een uitvoerige apologie bij prof. Scholten. Beide punten voeg ik bijeen, omdat zij mij aanleiding geven tot éénzelfde opmerking. Die de hand aan den ploeg slaat zie niet om! Men heeft waarlijk wel genoeg te doen om rechte voren te snijden door het veld der critiek. Zich ongerust te maken over beschuldigingen of te verheugen over loon en vrucht zou den ploeger slechts afleiden. Ik weet niet, of het aan mij ligt, maar van die apologieën heb ik reeds genoeg. Sedert ik voor het eerst met de theologie kennis maakte tot op den huidigen dag heb ik bijna geen enkel eenigszins uitvoerig kritisch werk gelezen, waarin de schrijver zijn handelwijze niet opzettelijk rechtvaardigde. Waartoe moet dat dienen? Om de tegenpartij gerust te stellen of te bekeeren? Maar dat is immers

reeds lang genoeg beproefd en vruchteloos bevonden! Bij mij doen zulke zelfverdedigingen of bekeeringspogingen vaak den schijn ontstaan, alsof hij, die ze beproeft, nog zelf niet vast staat in het geloof aan zijn goed recht. En dan die vreugde over de vrucht van het onderzoek. Wanneer ik daar iets van bespeur en van vurige wenschen hoor spreken, dan word ik al ongerust. Er bestaat mijns inziens in dat geval een misverstand, een verwarring tusschen de kritische wetenschap en een kritisch boek. Dat men, gedachtig aan de behoeften van velen, zich soms verheugt in het vooruitzicht op bevrediging daarvan, op meer licht, 'twelk de critiek over het christus-beeld zal kunnen ontsteken, is billijk. Maar zoovaak men zulk licht van één enkel boek en dan wel van het eigen werk verwacht, word ik angstig. Mij dunkt, wanneer wij zien op het verleden en op het heden der critiek, zoo hopen wij niet meer met ééne hypothese, en dan nog wel een variatie op een oud thema, het volle daglicht te zien opgaan. Wanneer ik zoo op het gebied der biographie van Jezus het *εὕρηκα* hoor uitroepen, dan denk ik onwillekeurig aan het woord in Matthaeus: alsdan, zoo iemand tot ulieden zal zeggen: zie, hier is de christus, of daar, gelooft het niet. Ik voor mij zou meenen, laat men de critiek beoefenen zonder aan iets ter wereld behalve aan de critiek te denken. Alle nevenbedoelingen, alle vrees en hoop, kunnen het kritisch gevoel slechts verontreinigen. Zonder om te zien bewandele men zijn weg. Wanneer iedere criticus aan een mogelijk historisch christus-beeld dacht, ik vreeze, dat de critiek niet bloeien zou. Niet eens mag men naar waarheid verzekeren, dat de wetenschap der evangeliën-critiek in haar geheel de kennis van Jezus ten doel heeft. Zelfs al ware het zeker, dat er geen Jezus geleefd had, dat al de berichten dienaangaande verklaard moesten worden ongeveer gelijk Bruno Bauer dat beproefde, zelfs dan zou men de studie der evangeliën niet staken, want zij zouden de interessantste bronnen blijven voor de kennis van de eerste eeuwen der christenheid. Als zoodanig worden ze door de critiek beschouwd en niet enkel als middelen om Jezus te leeren kennen. De critici mogen dat in het oog houden, om zelve bij hun arbeid niet eenzijdig en niet bevooroordeeld te worden.

Maar nu de methode der evangeliën-critiek.

Er is geen enkele wetenschap, waarin men meer van hypothesen spreekt, dan in de even genoemde. In haar is volgens

sommiger meening ten slotte alles hypothese. Hoe zou men dat hebben te verstaan?

Er is een tijd geweest, waarin men zich ter verklaring van den oorsprong der evangeliën allerlei voorstellingen aangaande hun onderlinge verhouding vormde. Die voorstellingen werden ten deele geput uit, of gemaakt naar aanleiding van allerlei fantasieën over den toestand der apostolische eeuw. Mogelijkheden in het afgetrokkene dacht men zich en teekende dan met denkbeeldige lijnen een schets van het ontstaan der evangelieboeken. Mondelinge overlevering, schriftelijke bronnen, samenvoeging uit bestanddeelen, volgorde en onderlinge bekendheid, dat alles dacht men zich met behulp der levendigste fantasie juist zoo, als men noodig keurde ter verklaring van al de moeilijkheden, die het evangelie-vraagstuk opleverde. Baur noemde dat tijdperk de periode der abstractiën. Ons wordt het in de herinnering gebracht door een lange lijst van „hypothesen."

Maar wat is nu een hypothese?

Ik wil niet zeggen, dat niet nu en dan fantasie, intuïtie, de onderstelling van een mogelijkheid in het afgetrokkene, of hoe ik het noemen zal, bij de beoefening van eenige wetenschap groote diensten kan doen. In dien zin is de hypothese niet onvoorwaardelijk te verwerpen. Het boek van prof. Dozy „De Israëlieten te Mekka" moge tot misschien niet al te gelukkig gekozen voorbeeld dienen. Maar toch moet hier meer aan uitzondering, dan aan regel worden gedacht. De ware hypothese, die in de wetenschap volkomen recht van bestaan heeft, beweegt zich niet in abstractiën, maar steunt op ervaring. Wanneer men bij het onderzoek van eenig punt door sommige sterk sprekende verschijnselen tot één bepaalde conclusie wordt gedrongen, dan mag men bij het verder onderzoek voorloopig onderstellen, dat die conclusie de ware is. Vervolgens overweegt men, of alle andere verschijnselen, welke er op te merken zijn, met die hypothese overeengebracht of uit haar afgeleid kunnen worden. Is dat laatste op treffende wijze het geval, dan mag men van waarheid spreken en gelooven, dat men door middel eener hypothese tot zekerheid kwam. Blijven er daarentegen verschijnselen over, die zich niet volkomen met de onderstelling laten rijmen, maar toch de kracht missen om haar geheel omver te werpen, dan mag men spreken van waarschijnlijkheid en van de beste, maar nog niet geheel voldoende verklaring. In dien zin was

te allen tijde in iedere tak van wetenschap de hypothese in zwang en geëerd. Doch de eisch, dien men haar stelde, was ook altijd deze: dat zij steunen moest op welgegronde feiten, en dat zij met bescheidenheid en voorzichtig moest optreden en te werk gaan.

Maar wat is nu op het gebied der evangeliën-critiek geschied?

De hypothesen van de eerste soort hebben haar nut gedaan, maar behooren sinds tot de geschiedenis. Men heeft dat laatste evenwel menigmaal vergeten en bleef op dezelfde willekeurige wijze te werk gaan.

En de hypothesen van de tweede soort, de ware, de wetenschappelijke, hoe hebben wij daarover te oordeelen?

Ik voor mij zou geneigd zijn te antwoorden: zij behooren eveneens tot het verleden. De veelvuldige verschijnselen, die de evangeliën-quaestie aanbiedt, zijn reeds zoo van alle zijden opgemerkt en beschouwd, dat men op nieuwe, meer bevredigende hypothesen niet meer behoeft te hopen. Ik zou zeggen, wij moeten ons ter eener zijde bepalen bij constateeren en bewijzen van het onweersprekelijke. Dat b. v. Matthaeus omwerkingen en interpolatiën heeft ondergaan, is een feit, dat bewezen kan worden met afdoende zekerheid. Maar aan den anderen kant hebben wij mijns inziens uit de geschiedenis der critiek reeds dit geleerd, dat wij niet meer het voornemen moeten opvatten, om, uitgaande van het zekere, alle onzekere verschijnselen op een bevredigende wijze te verklaren. Hoe veel handen b. v. achtereenvolgens aan het Matthaeus-evangelie hebben geschreven, moeten wij niet meer van woord tot woord willen aantoonen. Met de aanwijzing van mogelijkheden heeft men thans geen vrede meer. Zoolang men tegen de eene mogelijkheid een andere kan overstellen, heeft de opmerking van die eerste weinig waarde. Zegt de een: zóó zou het kunnen zijn, en een ander: zou het ook niet zoo kunnen wezen? dan komt men met dat alles geen schrede verder. En daarom zou ik willen, dat de critici zich meer en meer tot het zekere bepaalden. Wel mogen zij, hoe meer zoo liever, voor alle mogelijkheden hunne oogen geopend houden, maar op mogelijkheden bouwen, ze als bewijsgronden voor een hypothese aanmerken, dat mag dunkt mij in onze tijden niet meer. De critiek moet wat meer bezadigd, wat meer sceptisch, meer neutraal worden.

Ik weet niet, of ik met dit een en ander mijne denkbeelden verstaanbaar genoeg heb te kennen gegeven. Men zal uit mijne woorden zeker nog gevolgtrekkingen kunnen afleiden, die ik niet bedoel. Misschien zal ik begrijpelijker worden, wanneer ik aan den hier gestelden eisch de beide boeken van Michelsen en prof. Scholten toets.

„Gelijk een bliksem zoo onverwachts en zoo onnaspeurlijk" schoot Michelsen een nieuwe hypothese door het hoofd, die hem drong tot Archimedes' uitroep van blijde verrassing *εὕρηκα, εὕρηκα!* En die nieuwe ontdekking was „eenvoudig deze." „Ons Markus-Evangelie is een radikale omwerking van een Proto-Markus, met behulp van een Spreukenboek (de Logia) en de mondelinge overlevering tot stand gebracht. Die beide Markus-Evangeliën, benevens het genoemde Spreukenboek zijn de hoofdbronnen geweest van Mattheus en Lukas. De Proto-Markus is zuiverder door Mattheus dan door onzen Markus bewaard. Mattheus blijft alzoo de hoofdbron voor onze kennis van Jezus' leven. De Proto-Markus dagteekent van vóór de verwoesting van Jeruzalem. Ons Markus-Evangelie (Deutero-Markus) is een heftig Paulinisch partijschrift, te Rome door een Christen uit de Joden (geen Joodsch-Christen) vervaardigd."

Een andere is weer de hypothese van prof. Scholten. „Het canonieke Mattheus-evangelie blijkt van het begin tot aan het einde een compilatie te zijn uit minstens vier verschillende bronnen." De eerste hoofdbron is „een Proto-Markus." De tweede „bestond waarschijnlijk in een Spreukverzameling." Uit deze beiden en nog een derde geschrift werd „Deutero-Mattheus" vervaardigd. Met behulp eener vierde hoofdbron ontstond ons canoniek evangelie of „Trito-Mattheus".

Even gecompliceerd was de geschiedenis van het Marcus-evangelie. Een oorspronkelijke schets van Johannes Marcus, den neef van Barnabas, den hermeneut van Petrus, bestond reeds tijdens het leven van genoemden apostel. Door verbinding van dat geschrift met mythische voorstellingen vervaardigde Proto-Marcus, of de traditie vóór hem het evangelie, dat mede als hoofdbron voor Matthaeus diende. Sinds zag Deutero-Marcus het licht, bij welks bewerking de tekst van Matthaeus niet zonder invloed bleef. Door die bewerking ging misschien reeds het oorspronkelijk slot verloren, welke omstandigheid aanleiding werd, dat nog als allerlaatst toevoegsel aan de evangelische literatuur

de slotverzen van het thans bestaande Marcus-evangelie, 16 : 9—20, werden neergeschreven.

Ziedaar de twee splinternieuwe hypothesen, waarvoor ons vaderland tot geboortegrond verstrekte. Vraagt men mij, hoe ik er over denk, mijn antwoord zou luiden: ware ik evenzeer voor dergelijke bliksemstralen vatbaar, ik zou bereidwillig aannemen binnen een bepaalden tijd aan een twaalftal combinatiën van denzelfden aard het leven te schenken. Ik zeg dit niet, omdat ik de moeite en de inspanning der beide schrijvers gering schat. Integendeel. Ik heb diepen eerbied voor zooveel volharding en scherpzinnigheid. Maar ik bedoel, dat soortgelijke ontdekkingen of hypothesen weinig waarde hebben, dat zij uit de mode zijn, of zoo niet, dan toch moeten gaan. Dat zijn juist de kritische operatiën, die voor niemand van belang zijn dan voor de auteurs zelve. De schrijver zelf leeft er in, beschouwt alles uit zijn eigen oogpunt, verheugt zich in het licht, dat hem al meer en meer opgaat, en roept eindelijk *εὕρηκα*. wanneer door zijn ijver alle bezwaren over boord geworpen zijn. Maar komt hij dan met zijn ontdekking voor den dag en geldt het anderen van hare juistheid te overtuigen, dan blijkt het, dat ieder ander, die niet op hetzelfde standpunt staat, niet door hetzelfde licht wordt bestraald en niet voor dezelfde behoeften iets gevoelt, onmachtig is om in de nieuwe ontdekking de waarheid en het laatste woord der wetenschap te zien. Zulke hypothesen hebben slechts subjectieve waarde, en daarom, ik herhaal het als mijn innige overtuiging, zij moeten uit de wereld!

Wie eenmaal op een dergelijke hypothese zijn hart heeft gezet, die wordt veelal eenzijdig in zijn waardeering van de feiten en blind voor de bezwaren, die er tegen over staan. Onwillekeurig wordt datgene, wat bewezen moet worden, bij elke nieuwe argumentatie weer als bewezen voorop gesteld. Treffende voorbeelden leveren daarvan de boeken van Michelsen en prof. Scholten. „Wij zullen," zoo spreekt eerstgenoemde, „wij zullen allereerst zien of wij ook zonder hulp van Mattheus en Lukas op het spoor van een Proto-Markus kunnen komen, om zoo overtuigend mogelijk te bewijzen, dat wij werkelijk zonder vergelijking met de twee andere synoptici gedwongen zijn aan te nemen, dat ons Markus-evangelie eene omwerking is van een ander verloren evangelie." [1]) Deze onderneming en het geloof aan

[1]) Bldz. 31.

het bestaan van zulk een „spoor" zijn te verklaren uit een vroegere bewering:[1]) „wie thans iets te zeggen heeft over de verhouding der synoptici onderling moet uitgaan van de Markus- of van de Proto-Markus-hypothese. Van daar zullen we dan nu uitgaan." Met andere woorden: we zullen de Markus- of Proto-Markus-hypothese bij onze argumentatie als bewezen voorop stellen.

Maar dit apriorisme zal wellicht tot den vorm en tot de inkleeding van Michelsen's boek behooren. Althans wij hebben elders van den schrijver de verzekering ontvangen, dat hij zelf langs anderen weg tot zijn slotsommen kwam.[2]) En toch, wat hier in het groot geschiedt, heeft elders herhaaldelijk plaats in 't klein. Bij het zoeken naar het bovenvermeld spoor wil Michelsen „volgens de eenig bruikbare methode van onderzoek van het zekere tot het minder stellige opklimmen." Dien ten gevolge worden twee pericopen, en wel Jezus' gesprek over den zuurdeesem der Pharisaeën en de vervloeking van den vijgeboom van de anderen afgezonderd en als de sterkste bewijsplaatsen beschouwd. Die zullen dan wel sterksprekend en overtuigend moeten zijn! Maar wat geschiedt nu? Men vergunne mij hier een korte uitweiding.

In Marcus 8 : 14—21, een pericoop, volgende op het verhaal van de reis naar Dalmanutha en het weigerend antwoord op de vraag naar een teeken, vaart Jezus met de zijnen over met slechts één brood. De meester spreekt dan: wacht u voor den zuurdeesem der Pharisaeën en den zuurdeesem van Herodes. De jongeren denken bij dat woord aan pharisaesche bakkers, als het eenige middel om meer brood te bekomen. Jezus bestraft hen wegens die opvatting door op zijn scheppend vermogen te wijzen en laat hen verder nadenken over den waren zin van zijn woord.

Naar aanleiding van dit verhaal, 'twelk ook bij Matthaeus, en daar wat minder absurd, wat minder overdreven gevonden wordt, merkt Michelsen op: „De jongeren moesten toch als oosterlingen begrijpen, dat Jezus' woord niet letterlijk mocht worden opgevat." En „Jezus kan niet gezegd hebben, dat hij bij machte is brood in overvloed te doen onstaan."

---

[1]) Bldz. 3.

[2]) Theol. Tijdschr. I, 3, bl. 366.

Met andere woorden dus: dit bericht is niet historisch. De waarschuwing van Jezus evenwel neemt Michelsen, en misschien niet te onrechte, als historisch aan. Maar wat beteekent die dan? Volgens Marcus geldt zij de samenspanning van de Pharisaeën met de Herodianen. Maar in de werkelijkheid? De pericoop staat te lezen na de weigering van het gevraagde teeken. 't Is dus een waarschuwing tegen de pharisaesche wonderzucht. Voor ieder, die dat inziet, wordt het duidelijk, „dat Markus niet den oorspronkelijken, maar een omgewerkten tekst heeft. Immers, als wij achter Marc. 8 : 11, 12 eenvoudig deze woorden voegen: „en hen verlatende zeide hij, wacht u voor den zuurdeeg der Farizeën," dan hebben wij den oorspronkelijken tekst, die door alles wat er verder volgt slechts verward wordt."

Aldus Michelsen. Nu vraag ik, wanneer men in een evangelisch verhaal alles voor onhistorisch verklaart, behalve een enkel gezegde, dat er het middenpunt van uitmaakt, heeft men dan nog het recht om dat woord te verklaren uit de pericoop, die in een evangelie aan dat verhaal vooraf gaat, of althans, heeft men het recht om op zulk een verklaring de oplossing van het synoptisch vraagstuk te bouwen? Ik voor mij zie in den oorspronkelijken tekst, die hier voorzeker geestig en scherpzinnig wordt hersteld, niet anders dan een fantasiebeeld. Terwijl Michelsen zich met zijn gedachten verplaatst achter onze evangeliën en er allerlei woorden van Jezus ziet zweven, waaruit evangelische verhalen zijn ontstaan, denkt hij zich onwillekeurig die woorden in hetzelfde verband, dat hem door zijn Marcus-evangelie aan de hand wordt gedaan. Een mogelijk ware, maar mogelijk ook onware beteekenis van een woord van Jezus wordt als de eenige ware beschouwd ter wille van de hypothese, die er door gesteund moet worden. De hypothese, waarvoor men het bewijs verwacht, wordt onwillekeurig als bewezen voorop gesteld.

Nog een voorbeeld. Als een tweede zeker bewijs voor het bestaan van een proto-Markus wordt ook aan Marc. 11 herinnerd. [1]) Jezus gaat daar naar Jerusalem en slaat een blik in den tempel. Den volgenden morgen, na in 't voorbijgaan een vijgeboom vervloekt te hebben, drijft hij de wisselaars uit het bede-

[1]) Bldz. 35.

huis. Den derden dag onderricht Jezus de jongeren naar aanleiding van den inmiddels verdorden boom en wordt hij vervolgens in den tempel geïnterpelleerd over het recht, waarmede hij ταῦτα verricht. Nu beweert Michelsen: die vraag slaat nergens anders op dan op de tempelreiniging. Maar wie zegt dat? Matthaeus niet, Marcus niet, en de combinatie van die vraag met de tempelreiniging bij Johannes zal toch wel geen meerdere waarde hebben, dan die van Michelsen zelven. Nu beweer ik niet, dat in de werkelijkheid een dergelijke vraag na een dergelijke handeling niet gedaan kan zijn, maar wel ontken ik, dat Michelsen recht heeft om te zeggen: zulk een verband zou gepast zijn, een gepast verband was aanwezig in mijn Proto-Markus, ergo is alles, waardoor het verband anders is geworden, van een tweeden bewerker. Althans, wanneer Michelsen bedektelijk of openbaar zoo spreekt, dan schijnt het mij toe, dat bij hem de hypothese, die bewezen moest worden, het licht was, waardoor hij in staat gesteld werd argumenten te vinden.

En nu prof. Scholten.

Eerst eenige voorbeelden uit de inleiding van 's Hoogleeraars werk.

Zij die aan Marcus posterioriteit toekennen na Matthaeus en Lucas in hun tegenwoordigen of in een vroegeren ontwikkelingsvorm, beroepen zich tot staving van hunne zienswijze op het verschijnsel, dat in den tekst van Marcus voor een groot deel de eigenaardigheden en woorden van beide andere synoptici zijn samengevloeid. Voor zoover dat verschijnsel bestaat is het een bezwaar tegen de meening van prof. Scholten, die Marcus op min of meer ingewikkelde wijze als het oudste evangelie beschouwt. Zal die meening dus houdbaar zijn, dan moet men dit bezwaar uit den weg kunnen ruimen. Prof. Scholten doet dat, en wel door den bundel pijlen los te maken en ze een voor een te verbreken. Dat vooreerst staat mijns inziens al gelijk met het bezwaar over het hoofd zien. Maar dan, hoe worden de enkele pijlen gebroken? Naar aanleiding van Mc. 1 : 32 (ὀψίας γενομένης ὅτε ἔδυ ὁ ἥλιος), waarin men combinatie zag, merkt de Hoogleeraar op: [1]) „hierbij bedacht men echter niet, dat Mattheus en Lucas van de tautologische uitdrukking bij Marcus juist dat gedeelte weg lieten, wat aan hun spraakgebruik vreemd was."

---

[1]) Bldz. 10.

Met andere woorden: men bedacht niet, dat Marcus het oudste evangelie is, dat in plaats van „combineeren" niet zonder succes het woord „weglaten" gebruikt kon, en dus ter wille van de Marcus-hypothese gebruikt moest worden. In plaats van het verschijnsel der tekstvermenging in zijn geheel, wordt één enkel voorbeeld als vijand voor het gericht geroepen. Buiten de gelederen is de eenzame machteloos. De executie heeft plaats. Naast de eene mogelijke verklaring wordt een andere gesteld. Uit het oogpunt der Marcus-hypothese beschouwd is die laatste de ware. Dienovereenkomstig wordt het vonnis geveld.

Van denzelfden aard is ook wat verder naar aanleiding van hetzelfde punt opgemerkt wordt.

Voorts, hoe zou men moeten oordeelen over een zinsnede als deze: [1]) „De hypothese van Griesbach werd dus te recht verlaten. Wel trachtten Schwegler, Baur, Köstlin.... Strauss.... zich haar ten nutte te maken, maar werden.... door Hilgenfeld en onder ons door Lambrechts weerlegd"? Het is een zwak van de voorstanders der Marcus-hypothese, dat zij gaarne hunne opvatting van den oorsprong der evangeliën beschouwen als het eindpunt van de ontwikkeling der critiek. Wij zagen, dat ook Michelsen zulks deed. Zoo noemt ook prof. Scholten in éénen adem een hypothese verlaten en door mannen als Schwegler, Baur, Köstlin, Strauss verdedigd. Ik zou meenen, dat een weg, die door dergelijke critici bewandeld wordt, zoo heel eenzaam niet is. In zulk gezelschap is het wel uit te houden. En het woord „weerlegd", toegepast op Lambrechts tegenover Baur en Strauss, komt mij wel wat sterk voor. Het schijnt mij toe, dat door groote voorliefde voor de Marcus-hypothese de oogen van prof. Scholten beneveld waren bij het tellen en wegen van de stemmen en het uitreiken van den eerepalm. In de geschiedenis der critiek heeft de Hoogleeraar naar mijn bescheiden oordeel wat al te eenzijdig een steun voor zijn hypothese gezocht.

Nog een voorbeeld. Als bezwaar tegen de Marcus-hypothese wordt door hare bestrijders ook de omstandigheid aangemerkt, dat de volgorde van Marcus' evangelische verhalen zich als een doorloopende draad heenslingert door de beide andere synoptici. Marcus loopt beurtelings met Matthaeus en met Lucas parallel, en legt men beide laatstgenoemde evangeliën op elkander, dan

[1]) Bldz. 11.

kan men er een bijna volledig Marcus-evangelie uit afscheiden, zonder aan de volgorde weinig of iets te veranderen. In mijn academisch proefschrift had ik zelf ook op die omstandigheid gewezen. Met het oog daarop schrijft prof Scholten: [1] „Hadden Mattheus en Lucas, onafhankelijk van elkander, uit Marcus geput, dan ware het, meent hij, al zeer toevallig, dat van twee van elkander onafhankelijke schrijvers de een uit de gemeenschappelijke bron juist dát zou overgenomen hebben, wat de ander wegliet. Deze toevalligheid bestaat echter eerst dan, wanneer men met Meyboom Lucas en Marcus houdt voor *van elkander onafhankelijke* schrijvers." Welke is de bedoeling van dien laatsten volzin? Onafhankelijk *van elkander* noemde ik gemelde schrijvers niet, maar wel, en o. a. juist om het hier besproken bezwaar, *Lucas van Marcus*. De zonderlinge verhouding van Marcus' volgorde tot die der beide andere synoptici achtte ik een bezwaar tegen de Marcus-hypothese. Prof. Scholten keert die redeneering om. Dat ik Lucas van Marcus onafhankelijk noem, is volgens den Hoogleeraar de oorzaak, dat ik in bovengenoemde toevalligheid een bezwaar tegen de Marcus-hypothese zag. Met andere woorden: ware ik voorstander van de Marcus-hypothese, ik zou die toevalligheid niet opmerken, en het bezwaar, dat men er tegen die hypothese uit afleidt, over het hoofd zien. Versta ik dus prof. Scholten goed, dan bevestigt hij hier met eigen mond, wat ik boven als een grieve tegen het ijveren voor een hypothese heb aangevoerd.

Maar zoo erg zal het wel niet gemeend zijn. De bedoeling is, dat prof. Scholten wel middelen weet, om die zwarigheid uit den weg te ruimen, of liever, dat hij haar wil laten voor 't geen zij is, omdat Matthaeus en Lucas telkens gegronde reden hadden tot het weglaten van de stukken uit Marcus. Dat de onderlinge verhouding van beider arbeid eenigszins zonderling uitviel, moet men voor lief nemen, wanneer men slechts inziet, dat beiden bij hunne verschillende bewerking van Marcus door deugdelijke motieven werden geleid. Maar juist in het opmerken en waardeeren van die motieven is prof. Scholten mijns inziens niet gelukkig geweest. Dat beroep op Lambrechts althans doet mij leed. Wie zoekt die vindt, zegt het spreekwoord. Wie reden tot het weglaten van pericopen vinden wil, die zal allicht

---

[1] Bldz. 16.

in zijn pogingen slagen. Zoo is het althans met Lambrechts, gelijk met velen zijner geestverwanten gegaan. Holtzmann was even gelukkig. Maar een onpartijdig beoordeelaar zal, dunkt mij, hun vinding willekeurig en gezocht noemen. Wanneer dus prof. Scholten er zijn goedkeuring aan hecht en er zich op beroept, om het boven besproken bezwaar te neutraliseeren, dan vrees ik, dat eenzijdige voorliefde voor de Marcus-hypothese den Hoogleeraar parten heeft gespeeld.

Ziedaar eenige punten uit de inleiding van „Het oudste evangelie." Wanneer ik op die wijze voortging, nu ik tot het werk zelf genaderd ben, dan zou ik niet licht aan een einde komen. Het verdere moge dus in één enkele, algemeene opmerking saamgevat worden.

Het is niet heel gemakkelijk, maar toch ook niet onmogelijk, den gedachtengang op te sporen, waardoor prof. Scholten bij het schrijven werd geleid. Eerst wordt het Matthaeus-evangelie op zich zelf beschouwd en ontleed, evenwel met een zijdelingschen blik op Marcus. De uitkomst is, dat het werk van laatstgenoemden een der bronnen is, waaruit zijn evangelie werd saamgesteld. Het terrein is nu afgebakend en de schrijver wijdt vervolgens een onderzoek aan de wijze, waarop die bron door Matthaeus gebruikt werd. Veranderingen ten gevolge van misverstand, verschil van stijl en dogmatische beschouwingen, en wat dies meer zij, worden in overgrooten getale opgesomd. Dan blijft er evenwel nog een aanmerkelijk quantum plaatsen over, waarmede niet op die wijze kan worden afgerekend. Zij zijn veeleer in Marcus posterieur en worden latere toevoegsels in den canonieken tekst van Marcus genoemd. Zoo is er dan uit een vergelijking der beide eerste synoptici een proto-Marcus aan het licht getreden. Is dat dan het geschrift, waarop Papias doelt? Nog niet. De tolk van Petrus, Johannes Marcus, zou niet zooveel ongeloofelijke dingen schrijven, als in dien proto-Marcus nog aanwezig zijn. Ook zou hij de zaken nog in een nauwer verband hebben beschreven. Nadere beschouwing van dat laatste wekt het vermoeden, dat ook in dien proto-Marcus reeds omwerking heeft plaats gehad. Dat vermoeden geeft aanleiding om ook het ongeloofelijke van het meer bevredigende af te zonderen, en na dat proces komt er een werk van Johannes Marcus aan het licht, dat nu verder met het getuigenis van Papias in verband gebracht wordt en beschouwd als een geloof-

waardige bron voor de kennis van Jezus' leven. Een soortgelijke behandeling van Matthaeus leidt insgelijks tot het zoogenaamde logia-geschrift van Papias.

Zoo dringt prof. Scholten in de synoptische evangeliën al dieper en dieper en eindelijk tot hun kiem en wording door. Die kiemen op te sporen of ze te bereiken is het doel van het betoog, en bij iedere schrede verder naar dat doel haar goed recht te bewijzen, ook dat heeft de Hoogleeraar bij zijn moeilijken arbeid zich voortdurend ten oogmerk gesteld. Door het geheele boek ligt een doorloopende draad, die mij toeschijnt eerst gesponnen te zijn en daarna geknipt in afdeelingen en hoofdstukken, welke vervolgens betiteld werden naar den inhoud. Die omstandigheid, de verhouding van gedachtengang tot verdeeling, doet mij vermoeden, dat de gang van het betoog werkelijk beantwoordt aan den loop, dien prof. Scholten's denkbeelden namen, toen hij voor zich zelven tot de hypothese kwam, die nu zoo uitvoerig door hem aanbevolen wordt. Is dit vermoeden juist, dan moge mij deze gedachtengang, wat de onverschilligheid voor het resultaat en de onpartijdigheid betreft, bedenkelijk voorkomen, bezwaren daartegen koesteren kan ik niet. Op dergelijke bezwaren te wijzen was dan ook niet mijn voornemen. Maar, om na dezen omweg te komen tot mijn algemeene opmerking, ik heb iets anders op het hart. Zijn hypothese te bewijzen is het doel, 't welk prof. Scholten met zijn geheele boek beoogt. Het betoog, het streven naar dat doel, slingert zich als een roode draad door het geheele werk. Maar die draad is van het begin tot het einde bezet, verbonden met bestanddeelen, die met dat betoog in geen betrekking staan. En dat is juist het punt, waarop ik wijzen wilde in verband met mijn oordeel over hypothesen, die de synoptische quaestie in eens moeten oplossen.

Bij een oppervlakkige lezing van prof. Scholten's boek zal menig oningewijde den indruk ontvangen, die hem doet uitroepen: „nu is het synoptisch vraagstuk tot een oplossing gekomen. Hoe zou het mogelijk wezen tegen zulk een alles-omvattende, afdoende argumentatie nog iets in het midden te brengen. De nieuwe hypothese is eindelijk de waarheid, waarnaar zoo lang vele geleerden hebben gezocht!" Wat is dan het geheim, waaruit die indruk verklaard moet worden? Mijns inziens dit: argumenten en adiaphora worden in den loop van het betoog zoo dooreen gemengd, dat men ze ter nauwernood meer van elkan-

der onderscheiden kan. Het gevolg daarvan is, dat de oppervlakkige lezer alles te zamen voor één doorloopende argumentatie houdt.

Om een voorbeeld te noemen. In het werk is ingelascht een onderzoek naar het karakter der Oud-Testamentische citaten bij Matthaeus. Dat onderzoek moet nu evenwel in verband gebracht worden met de geheele hypothese en dienen om haar te staven. Ten gevolge van de splitsing, die het Matthaeus-evangelie in het eerste hoofdstuk onderging, worden nu ook de citaten in vier soorten verdeeld, waarvan elke afzonderlijk tot een der verschillende bestanddeelen van Matthaeus behoort. En als resultaat van het onderzoek wordt dan geconstateerd, [1]) „dat de verschillende stukken, waaruit Mattheus gelijk wij zagen, werd samengesteld, zich onderscheiden door de wijze, waarop het O. T. wordt aangehaald. Bepaaldelijk is in Trito-Mattheus, buiten den invloed der LXX, ook die van Targums zichtbaar. De citaten, die Deutero-Mattheus met Lucas gemeen heeft, zijn van gansch anderen aard en volgen bij Mattheus de LXX voetstoots. Dat Marcus vrijer aanhaalt en op onderscheidene plaatsen meer dan Mattheus nadert tot den hebr. tekst, pleit voor den ouderen oorsprong van het Marcus-evangelie. Waar het woorden van Jezus betreft, kan deze toenadering tot den hebr. tekst in de oudere redactie zijner woorden geen verwondering baren. Bij Deutero-Mattheus valt het gebruik der LXX zóózeer in het oog, dat hij zelfs eenmaal den griekschen tekst der LXX verkeerd schijnt gelezen te hebben."

Wie deze woorden leest zal uitroepen: opmerkelijk! de verschillende bestanddeelen van Matthaeus onderscheiden zich door de wijze, waarop het O. T. wordt aangehaald. Dan is er wel tegen de hypothese van prof. Scholten niet veel in te brengen! Maar loopt nu de lezer, om zeker te zijn, de bewijsvoering zelve door, dan wordt de indruk veelszins verflauwd. Letter *a* bespreekt „citaten, die alleen bij Trito-Matthaeus voorkomen." Ze zijn „deels onder den invloed van de LXX, deels onder dien van het hebreeuwsche origineel of van een targum geredigeerd." Goed. Maar nu *b?* de „citaten, die alleen bij Mattheus en Lucas (Deutero-Mattheus) voorkomen"? „Overeenkomst alleen met de LXX"! Ze zijn vijf in getal. Één daarvan „wijkt van .... de

[1]) Bldz. 79.

LXX af". „De invloed van den hebr. tekst bewijst de oudheid van het citaat, waarvan de toepassing op Johannes reeds door Jezus zelven gemaakt werd". Een min of meer gedwongen verontschuldiging dus voor wat een uitzondering schijnt te zijn! Maar dan *c*. „Van den zelfden aard zijn de citaten, die Mattheus met Markus gemeen heeft." Dus geen verschil van de vorige klasse. Of ja. „Opmerkelijk is hierbij, hoe Mattheus plaatsen, waarin Marcus nader aan den hebreeuwschen tekst staat, naar de LXX verandert". Die opmerking wordt gemaakt om eenig onderscheid van de tweede groep te verkrijgen. Matthaeus zal de LXX hier bijzonder beminnen. Hij schrijft daarom *κάθου* voor *κάθισον* en voegt eens *εἰμι* bij. Zoo geven er vijf plaatsen van de elf min of meer grond voor die opmerking. Maar met de pronomina der LXX neemt Matthaeus het minder nauw. En dat hij *ἐπὶ τῶν νεφελῶν* voor *μετὰ τ.ν.* en *ἠλί* voor *ἐλωί* schreef, had zijn goede reden. En *θεέ* voor *ὁ θεός μου* maakt geen wezenlijk verschil. Met andere woorden, het opmerkelijke, waardoor de citaten *c* van die in *b* zullen verschillen, is van dien aard, dat door prof. Scholten even goed het tegenovergestelde had kunnen worden opgemerkt. En dan *d* „de citaten in de spreukverzameling?" Ook die, de aanhalingen in Proto-Mattheus, „komen met de LXX overeen". Dus geen verschil in de drie laatste klassen van citaten! En toch wordt als resultaat geconstateerd, dat de verschillende stukken, waaruit Matthaeus werd samengesteld, zich onderscheiden door de wijze, waarop het O. T. wordt aangehaald. Dat resultaat moet den nauwgezetten lezer bevreemden. Mij althans komt het voor, dat prof. Scholten, vol van zijn hypothese, verschilpunten heeft gezocht en te spoedig zich met zijn vondsten te vreden heeft gesteld. Wie Matthaeus in acht bestanddeelen splitste, zou het recht daartoe even bondig uit de citaten bewijzen.

Voorts heeft de Hoogleeraar in zijn werk een vergelijking ingelascht van het Matthaeus- en Marcus-evangelie in bijzonderheden. Wie de daaraan gewijde afdeeling oppervlakkig leest zal weer zeggen: „hoe treffend, overal heeft Matthaeus den tekst van Marcus misverstaan, gewijzigd, verbeterd, opgehelderd, gezuiverd en wat dies meer zij, hoe zou er dan aan de nieuwe hypothese nog te twijfelen zijn!" Het geheim, waardoor die indruk wordt te weeg gebracht is alweder de vermenging van adiaphora en argumenten en dat in uiterst onevenredige verhou-

ding. De „zooveel mogelijk volledige opgave en classificatie der verschijnselen, die zoowel op grammatisch als historisch gebied, de twee eerste evangeliën onderscheiden” wordt zoo ingericht, dat zij tevens ter loops de hypothese van prof. Scholten moet bevestigen. De titels der paragraphen zijn geheel op den leest dier hypothese geschoeid, en gedurig worden aan het slot de enkele argumenten uit de massa bijeen gezocht en saamgevoegd om klem te geven aan het bewijs der hypothese. In een uitvoerige studie der Oud-Testamentische citaten worden enkele, en dan nog gezochte opmerkingen ingelascht, waardoor het geheel den indruk maakt van een klemmend betoog. In een nauwkeurige classificatie van literarische verschijnselen worden hier en daar argumenten vervat, en het geheel verkrijgt de kleur van een afdoend bewijs. Die methode werkt als een perspomp. Een zwakke bewijsvoering voor een eigenaardige hypothese wordt geperst in een groote hoeveelheid historisch-critisch onderzoek en de kracht deelt zich onverzwakt aan de geheele oppervlakte mede. De onergdenkende lezer laat zich hierdoor misleiden en staat verstomd over zooveel afdoende maatregelen en een zoo doeltreffende bewijsvoering.

Deze eigenaardigheid nu van prof. Scholten's geschrift, deze vermenging van het onverschillige met het argumenteerende, is het werk van den invloed eener hypothese. Het is geen kunstgreep van prof. Scholten, maar het gevolg daarvan, dat de Hoogleeraar, van zijn hypothese vervuld, alles in het licht dier hypothese beschouwt, en ook in wat te eenenmale onverschillig en zonder de minste bewijskracht is, altijd op nieuw bewijzen ziet, waardoor de hypothese kan worden gestaafd. Dáárom werden bewijzen en adiaphora dooreen gemengd, omdat de hooggeleerde schrijver, naar de eerste zoekend, ze in de laatsten zag en het onderscheid tusschen die beiden niet levendig meer gevoelde. En dat juist heeft plaats, wanneer men bij het synoptisch onderzoek hypothesen wil uitwerken en aanprijzen.

Over hypothesen spreek ik en wel over de wetenschappelijken, die ik boven in de tweede plaats heb bedoeld. Wetenschappelijk toch zijn en Michelsen en prof. Scholten ongetwijfeld te werk gegaan. Loutere abstractiën en fantasieën zijn hun hypothesen niet. En daarom geloof ik dat de werken van beide geleerden kunnen dienen tet toelichting van mijn oordeel over het verkeerde en afkeurenswaardige ook der hypothesen

van de tweede soort. Of zou het enkel aan de schrijvers liggen? Hebben zij misschien een goeden weg op een verkeerde wijze bewandeld? Ik geloof het niet. De fout schuilt mijns inziens minder in hunne wijze van bewerking, dan wel in hunne meening, dat door de een of andere hypothese het synoptisch vraagstuk te eenenmale van woord tot woord kan worden opgelost. En die meening moet ik voor een dwaling houden. Die dwaling wreekt zich bij de critiek. Zij ontneemt den criticus de voorzichtigheid, de onpartijdigheid, de bezadigdheid. Zij voert hem op paden, waar hij niet zonder levensgevaar zijn voet kan zetten. Zij doet hem luchtkasteelen bouwen en zich verdiepen in bespiegelingen, waarbij een ander hem niet volgen kan. Men kan bewijzen wat men wil. Prof. Scholten heeft zijne voormalige evangelie-beschouwingen niet minder krachtig en afdoende gehandhaafd, dan zijn tegenwoordige. Men kan bewijzen, dat al de Johanneïsche geschriften door hun stijl denzelfden schrijver verraden. Men kan bewijzen, dat de Openbaring en het Marcus-evangelie van dezelfde hand zijn. Men kan aantoonen, dat er een sierlijk en kunstig plan in Marcus ligt. Een reeks van voorbeelden zou ik hier bij kunnen voegen, niet uit de lucht, maar uit de geschiedenis gegrepen. En daarom zou ik zeggen: men vrage zich vooral af, wat men bewijzen wil, of duidelijker gesproken, wat er bewezen kan worden. Vooral op het zekere vestige men zijn aandacht. Voor verwarring tusschen mogelijk en werkelijk hoede men zich zorgvuldig. Op de bezwaren richte men liever het oog, dan op schijnbare argumenten, en vooral tijge men niet aan het werk om een hypothese aan te bevelen, die ieder woord verklaren en iedere zwarigheid oplossen zal. Behoedzaam en niet voorbarig, onpartijdig, onbevooroordeeld en uiterst gematigd ga men te werk. Niet genoeg kunnen die eischen den criticus op het hart gedrukt worden. Wie ze in acht neemt, kan zich bewaren voor uitspattingen op kritisch gebied. Worden ze door niemand meer vergeten, dan zullen wij tevens verlost zijn van de eindelooze hypothesen, waarin de evangeliën-quaestie al weer op nieuw gewikkeld wordt, en de critici zullen meer met en voor elkander, minder voor zich zelve werken. Ziedaar de eerste opmerking, die ik te maken had met het oog op de evangeliën-critiek en op de methode, die zij naar mijne overtuiging in onze dagen te volgen heeft.

Mijn tweede opmerking staat met deze eerste in nauw ver-

band. Ja, ten deele is zij er reeds in opgesloten. Wanneer men vroeger teekenen leerde, dan werd het potlood fijn gepunt. Ieder streepje moest dan lijnrecht en gelijk van dikte worden. Ieder boompje of huisje werd door een onnoemelijk aantal fijne streepjes met de uiterste nauwkeurigheid bewerkt. En aan een geheele teekening werden weken en maanden besteed. Maar later kwam er een andere methode in zwang. Groote vellen papier, enorme landschappen of koppen, grove punten aan potlood of krijt, en weinige uren om te werken. En dan werden er grootsche conceptiën geboren, en lijnen vol uitdrukking. In alles lag veel diepte en perspectief en het geheel wekte bewondering. In weinig tijds werd met weinig middelen verbazend veel uitgewerkt. Zoo kleingeestig en tijdroovend die vroegere methode was, zoo aantrekkelijk en vruchtbaar was die latere.

Deze geschiedenis der teekenkunst mag in herinnering gebracht worden bij een vraag naar de methode der critiek. Want in de historie dier laatste wetenschap heeft hetzelfde plaats gehad. Er is een kleingeestige en een royale critiek. De eerste althans is nog niet uitgestorven. Baur en Strauss hebben de tweede in zwang gebracht. Michelsen heeft veel op met Weiss uit Koningsbergen. Toen ik die verzekering in de inleiding van zijn boek las, bevreemdde zij mij, want ik herinnerde mij levendig, hoeveel zwoegen en zelfverloochening mij de studie der verhandelingen van Weiss had gekost. Later evenwel werd de oorzaak van die voorliefde mij duidelijk. Er was geestverwantschap tusschen de critiek van beide geleerden. Ze vertegenwoordigen het oude standpunt, de vroegere, maar nog niet uitgestorven critische methode. Datzelfde geldt mijns inziens evenzeer prof. Scholten. Er is in de beide geschriften, die ik hier bespreek, iets — men duide mij mijn vrijmoedigheid niet euvel — iets kleingeestigs, iets kinderachtigs, of hoe zal ik het anders noemen? Zij doen mij denken aan de vroegere, alwetende critiek, zooals van Eichhorn en de zijnen, van Wilke en later van Holtzmann, Weizsäcker, Weiss. „Alwetend" is misschien geen onjuiste qualificatie voor die soort van critiek. Geen woord, geen letter is er in de evangeliën te vinden, waarvoor die critiek niet den oorsprong en de juiste verklaring weet te vinden. Michelsen b. v. zal van ieder woord aanwijzen uit welke bron het afkomstig is en ten slotte een proto-Marcus laten drukken. Prof. Scholten trekt eveneens door woorden en letters heen de

grenzen van de verschillende redactiën der beide eerste evangeliën, zonder buitengewoon vaak de uitdrukkingen „wellicht" of „misschien" te gebruiken. Lijnen worden er geteekend, onnoemelijk fijn en talrijk, maar zonder veel effect. Dat royale, grootsche, indrukwekkende van de teekeningen naar de nieuwere methode ontbreekt in beide kritische operatiën. Wat ik met die beweringen bedoel, zal men meer moeten gevoelen, dan door mijn omschrijvingen begrijpen. Ik wil niet zeggen, dat men er bij de critiek licht overheen moet loopen, om het zoo eens te noemen. Integendeel, hoe scherpzinniger en nauwgezetter des te beter. Maar men blijve zich te allen tijde bewust van het hemelsbreed verschil tusschen fantasie en werkelijkheid, tusschen het mogelijke en het zekere, tusschen het onverschillige en datgene wat bewijskracht heeft. Wie een sterk sprekend voorbeeld wil zien van de critiek, die ik even als de oudere teekenmethode verwerpelijk acht, die leze de dissertatie van Lambrechts. [1]) En wat de andere, de ware, royale methode van critiek betreft, leze men o. a. een verhandeling van Baur in de Theologische Jahrbücher van 1853. [2]) Een vergelijking tusschen Lambrechts en Baur kan zeker heilzaam werken tot zuivering van het kritisch gevoel, tot verfijning van den kritischen tact. Hoe komt het, dat men de geschriften van vele Tubingers en van Strauss met zooveel vrucht en zoo geleidelijk leest, terwijl men de boeken van andere critici niet zonder taai geduld en verbazend veel zelfverloochening doorworstelen kan? Hoe komt het, dat men zoo veel gevoelen kan voor de bewijsvoeringen dier eersten en hen zoo gemakkelijk verstaat, terwijl men voor de argumentatiën b. v. van Michelsen en prof. Scholten zoo koud blijft? Ik weet geen andere verklaring van dat verschijnsel, dan het verschil in kritische methode. De beide laatstgenoemde schrijvers, zoowel als hunne tallooze geestverwanten, teekenen op de oude wijze, terwijl de eersten de nieuwe, royale methode hebben toegepast. Die eersten weten het mogelijke van het werkelijke scherp te onderscheiden, gaan niet buiten hunne bevoegdheid, willen niet meer weten dan kenbaar is en bewijzen met argumenten, en niet met hypothesen. Dat verschil in methode, dat onderscheid tusschen

---

[1]) Specimen exegetico-theologicum quo e sermonis narrationisque diversitate Marcum inter et Lucam hunc illius textu usum esse colligitur.

[2]) Rückblick auf die neuesten Untersuchungen über das Markusevangelium.

de fantastische, minutieuse, alwetende critiek en de behoedzame, wetenschappelijke operatiën, tusschen dat kleingeestige en dat royale in de behandeling der synoptische quaestie zie men niet over het hoofd. Want, is een ware kritische methode een punt van groot belang, dan zal er tusschen de oudere en de nieuwe een besliste keuze gedaan moeten worden, wil men hoop koesteren op zuivere vruchten van den boom der critiek.

Deze opmerking sloot zich aan de vorige. Het ijveren voor hypothesen toch ging bijna overal met de daareven gegispte kritische methode hand in hand. Ik kon dan ook kort zijn over dit laatste punt, terwijl het eerste een meer uitvoerige bespreking vereischte. Nu moge nog een derde opmerking volgen, minder op zich zelve, dan wel met het oog op de beide hier besproken werken noodzakelijk.

In een verhandeling van Ritschl „über den gegenwärtigen Stand der Kritik", in de Theologische Jahrbücher voor 1851, wordt gezegd [1]: „die analytische Untersuchung der Verwandtschaft der Evangelien darf nicht mit der Vergleichung der einzelnen parallelen Erzählungen oder Erzählungsgruppen beginnen, sondern mit der Ermittlung und Vergleichung des Gesammtcharakters der Evangeliën". Aan die stelling herinnert Baur ergens zijne lezers en noemt haar een waarheid, die van zelve spreekt. Ieder schrijver heeft zijn eigen karakter, zijn eigen beschouwingswijze, zijn eigen methode van studie. Dit geldt ook van de evangelisten. En met dat alles hangt uit den aard der zaak ook de wijze samen, waarop zij hun bronnen bewerken. Of zij die bronnen copieeren, of vrij uit het geheugen bewerken, of opzettelijk veranderen en omzetten, hangt voor een groot deel af van hun geestesgesteldheid en van hun aanleg, of zij dichterlijk of dogmatisch, eenvoudig of fantastisch zijn. Of zij logisch denken en tegenstrijdigheden opmerken of integendeel roekeloos en onnauwkeurig te werk gaan, dat zijn altemaal dingen, die men zou moeten weten, eer men zich een juiste voorstelling van hun schrijversarbeid vormen kan. En daarom moet men het karakter der evangelisten in de eerste plaats bestudeeren, ieder evangelie op zich zelve nauwlettend onderzoeken, om te zien of er ook een gedachtengang, ook een grondbeschouwing, ook heerschende denkbeelden te ontdekken zijn, die licht kunnen

[1]) S. 511

werpen op het synoptisch vraagstuk. Men beginne niet terstond met letterziften en woorden vergelijken. Bij een „onderzoek naar de samenstelling van het evangelie naar Mattheus op zich zelf beschouwd" richte men niet terstond „het oog op Marcus". In een werk over „het evangelie van Markus" wijde men niet een „eerste gedeelte" aan onderlinge vergelijking der synoptici, maar late men „eene beschouwing van dat evangelie op zich zelf" „aan de vergelijking met de andere evangeliën" vooraf gaan [1]). Ik herinner mij, hoe da Costa in een voorlezing, naar aanleiding van de leidsche theologie sprak van iemand, die een appel in onnoozel kleine stukjes hakte en dan uitriep: proef hoe heerlijk! maar dan was er geur noch smaak aan. Niet, dat ik die geestigheid uit haar graf zou willen opdelven, maar de vergelijking past wel min of meer op de methode, die velen volgen bij de evangeliën-critiek. Prof. Scholten noemt het karakter van zijn onderzoek „zuiver philologisch-critisch" en slechts het doel, waarmede het ondernomen werd, historisch, in zoover het de strekking heeft, om het beeld van Jezus te voorschijn te doen treden. In geen van beide opzichten acht ik deze definitie gelukkig. Over het laatste punt sprak ik reeds in het begin van mijn verhandeling. En wat het eerste betreft, zuiver philologisch is de synoptische quaestie niet. Tuurt men vooral op letters, woorden en grammatische bijzonderheden dan slaat men zijn blikken niet ruim genoeg. En denkt men daarenboven bij dat alles in de eerste plaats aan een vergelijking der evangeliën, dan loopt men gevaar het vraagstuk terstond bij het verkeerde punt aan te vatten. Ook in dezen is een zekere royaliteit ter harte te nemen, die met groote getallen weet te rekenen, die het karakter van geheele evangeliën proeft en doorziet, niet scheidt wat bijeen behoort, niet ontleedt, waar geen gewrichten zijn, en bij alle details telkens weer te rade gaat met de slotsommen van het onderzoek van het geheel. Als Michelsen en prof. Scholten dien regel meer hadden in acht genomen, hun arbeid zou zeker vruchtbaarder zijn geweest, en hunne boeken zouden voor tijdgenoot en nageslacht een hooger waarde hebben.

Ziedaar mijn derde opmerking, die alweder meer gevoeld dan begrepen moet worden. Ik achtte het van belang de aandacht op het woord van Ritschl te vestigen, omdat het mede een

[1]) Michelsen, bl. 3.

eisch behelst, die aan de evangeliën-critiek gesteld mag worden. Ook over de waarde van hypothesen en over het neutraal, het onpartijdig karakter der ware critiek wilde ik spreken, omdat het mij toescheen, dat de soort van critiek voor de waardeering van kritische operatiën van groot gewicht is. Mogen mijn opmerkingen niet geheel van belang ontbloot zijn en iets kunnen bijdragen om de critici tot meer zelfbewustheid en meer eenstemmigheid te brengen ten opzichte van de methode, die zij te volgen hebben bij het beoefenen van de wetenschap, die hun lief is.

Na dit alles zal men mij misschien verwijten, dat ik niet veel goeds gezegd heb van twee werken, waaraan zooveel geleerdheid en inspanning ten koste gelegd is. Ik antwoord: neen, maar ik heb er ook geen kwaad van gezegd. Ik sprak slechts over de methode der critiek en dat is een punt, waarover men verschillend kan denken. Een critiek te schrijven op de beide werken was mijn bedoeling niet. Ik haalde slechts voorbeelden aan, om mijn denkbeelden meer aanschouwelijk voor te stellen. Prof. Scholten moge mij mijn vrijmoedigheid niet ten kwade duiden. En mijn vriend Michelsen zal zich een veroordeeling mijnerzijds in gezelschap met den Leidschen Hoogleeraar wel willen getroosten. Moge het niet voorbarig schijnen, als ik ten slotte de plaats tracht aan te wijzen, welke de beide kritische geschriften, naar mijne meening, in de geschiedenis der critiek bekleeden.

Een van de verschijnselen, die wel het meest tot het onderzoeken van de onderlinge verhouding der evangeliën hebben geprikkeld, is de omstandigheid, dat Matthaeus en Marcus beurtelings tegenover elkander rechtmatige aanspraak maken op de toekenning van meerdere oorspronkelijkheid. Dat verschijnsel heeft geleid tot het geloof aan het voormalig bestaan óf van een gemeenschappelijke bron voor beide evangeliën óf van een vroegeren ontwikkelingsvorm van Matthaeus of van Marcus. Naarmate men de critiek meer of minder kleingeestig beoefende, naar die mate was ook de indruk verschillend, die door het bovenbedoeld verschijnsel werd te weeg gebracht. Vele critici, die aan de evangelie-schrijvers een zekere vrijheid en zelfstandigheid bij het gebruik hunner bronnen toekenden, beschouwden dat verschijnsel niet van letter tot letter, maar meer en gros, meer in het algemeen, en kwamen, ook in verband met andere omstandigheden, tot de conclusie, dat in Matthaeus en de daar-

mee verwante Hebraeër- en andere evangeliën de kiem der evangeliën-literatuur te zoeken is, en dat Marcus en Lucas beide de uit die kiem voortgekomen canonieke plant in verschillende phasen van ontwikkeling hebben gekend en gebruikt. Vele andere geleerden, die aan de evangelisten minder vrijheid en zelfstandigheid toeschreven, moesten wel in Marcus, wegens de kortheid van dat evangelie, het oudste product der evangelie-letterkunde zien, of voor zoover zij in Marcus jongere bestanddeelen ontdekten, aan het bestaan van een proto-Marcus gelooven. Dat zijn de twee hoofdtypen van evangelie-beschouwing, die dan naar gelang van omstandigheden verschillend werden gewijzigd en uitgewerkt. De laatstgenoemde geleerden meenden vooral, dat zij de vroegere ontwikkelingsvormen der evangeliën nog van woord tot woord konden aanwijzen en liepen onderling weer in twee verschillende richtingen uiteen. De aanhangers der eerste richting volgden het spoor van den proto-Marcus, onderzochten het verband daarvan met het geschrift, 't welk in het bekende getuigenis van Papias wordt bedoeld, verwijderden zich bij de omschrijving van den proto-Marcus meer of minder ver van ons canoniek tweede evangelie of ontleedden zelfs weer dien vroegeren Marcus in verschillende bestanddeelen. Hunne slotsommen waren dan verschillend, al naar gelang hun critiek meer dogmatisch, literarisch of historisch van karakter was. De tweede richting, meer aan de inwendige eenheid van het canonieke Marcus-evangelie vasthoudende, verwierp den „proto-marcus" maar verwees, ter verklaring van de posterieure bestanddeelen in het overigens toch als prieur beschouwde tweede evangelie, naar een bron van Matthaeus, aan welker bestaan men ten gevolge eener eigenaardige opvatting van een tweede getuigenis van Papias geloofde. Aan ieder dezer beide richtingen nu sluit zich een van de in deze verhandeling besproken werken aan. Beide geschriften behooren tot die groote onderafdeeling der evangeliën-critiek, waaraan wij door den naam „Marcus-hypothese" worden herinnerd, maar prof. Scholten volgt vooral het spoor, dat o. a. in Frankrijk zoo veelvuldig betreden werd, terwijl Michelsen zich meer, schoon niet geheel, aansluit aan de Marcus-hypothese in den vorm, dien zij in Duitschland door sommigen harer voorstanders verkreeg. Reuss, Scherer, Nicolas ontleedden elk op hunne wijze den proto-Marcus in onderling of niet samenhangende bestanddeelen. Zij werden daartoe gedron-

gen door hun meer literarisch gekleurde synoptische critiek en hun quantitatieve evangeliën-beschouwing. De laatste evenwel ging reeds schoorvoetend te werk, omdat zijn geweten hemzelven en zijn geestverwanten van willekeur begon aan te klagen. In diezelfde richting bewoog zich ook prof. Scholten, schoon zonder gewetenswroeging. De behoefte aan een historisch Christus-beeld en het historisch karakter, 't welk daardoor zijn critiek ten deele verkreeg, deed ook den Hoogleeraar een splitsing van den proto-Marcus beproeven, en wel in twee helften, waarvan de eene de waarheid en de andere mythen en legenden behelsde. Het goed recht van die poging werd bewezen door de opmerking van voegen en oneffenheden in de bron der beide eerste evangeliën, terwijl de conclusie uit dat feit zelve vooral haar waarde ontleende aan het vermoeden, dat een „oorspronkelijk schrijver" logisch, juist en nauwkeurig zijn evangelische berichten zou hebben bijeen geschreven.

In Duitschland heeft vooral Weiss de eigenaardige verhouding der evangeliën verklaard uit een dubbele afhankelijkheid. Marcus gebruikte een proto-Matthaeus — een logia-geschrift, dat meer dan enkel reden behelsde. Matthaeus kende en gebruikte weer beiden. Vandaar dat nu eens Marcus, dan weer Matthaeus meer oorspronkelijk kon zijn. Weiss ontwikkelde die beschouwing in navolging van anderen, als Ewald en Meyer, die hem daarin tot op zekere hoogte waren voorgegaan. Michelsen verwijdert zich wel is waar minder ver van den straks genoemden vorm der Marcus-hypothese, maar in één hoofdpunt komt hij toch met Weiss overeen. Men stelle in plaats van den proto-Matthaeus van Weiss den proto-Marcus plus het logia-geschrift van Michelsen. „Of men het grondschrift proto-Marcus of proto-Mattheus noemt, doet, daar toch de schrijvers der evangeliën zich niet noemen, voor de behandeling van het kritische vraagstuk weinig af," zegt prof. Scholten. Is dat waar, dan zou men kunnen zeggen, dat Michelsen en Weiss in één hoofdpunt eenstemmig zijn: één bron, die bron door Marcus gebruikt, beide geschriften eindelijk door Matthaeus gebezigd en beurtelings met meerdere getrouwheid gevolgd.

Overigens komen Michelsen en prof. Scholten ook onderling nog in één punt overeen, dat voor de geschiedenis der Marcus-hypothese niet zonder gewicht is. Geen van beiden bekreunt zich veel om het getuigenis van Papias. Prof. Scholten maakt

er ter loops gebruik van, maar noemt zijn grondschrift niet zoozeer proto-Marcus op grond van dat testimonium, als wel omdat het nu eenmaal met dien naam „pleegt bestempeld te worden". [1]) Michelsen geeft te eenenmale de berichten van Papias prijs. Opmerkelijk. De citroen, langen tijd uitgeperst, wordt eindelijk weggeworpen.

Of die onverschilligheid voor Papias, en voor den naam van het grondschrift, en de overhelling van Michelsen naar Weiss als ontbindingsteekenen der Marcus-hypothese moeten beschouwd worden, en of de gewetenswroeging van Nicolas eens meer navolging zal vinden onder zijn geestverwanten in de critiek, zal de toekomst moeten leeren.

H. U. MEIJBOOM.

---

[1]) Bldz. VI.

BOEKBEOORDEELING.

Jezus van Nazareth, volgens de historie geschetst door Dr. J. P. Stricker. Amsterdam, Gebr. Kraay. 1868.

Men heeft in der tijd veel en lang getwist over hetgeen men placht te noemen: de perfectibiliteit van het Christendom. Die strijd behoort thans tot de geschiedenis. Ontstaan uit de behoefte om het Christendom te verzoenen met de wijsgeerige en sociale begrippen van den tegenwoordigen tijd, heeft hij van lieverlede tot de overtuiging geleid, dat men langs den ingeslagen weg zijn doel niet bereiken kon. De partijen zijn daarop uit elkander gegaan, doch zonder vrede gesloten te hebben. De verdedigers van het traditioneele openbaringsgeloof, met het daarop gebaseerde kerkelijk dogmatisme, zijn gebleven die zij waren, of hebben zich nog slechts strenger dan vroeger betoond in het veroordeelen en uitbannen van al wat met hunne opvatting van het Christendom niet was overeen te brengen. Hunne meest besliste tegenstanders, daarentegen, hebben zich in grooten getale losgerukt van een Christendom, waarvan zij nu eenmaal niets meer maken konden, ten einde, daar buiten om, bij positivisme of materialisme, en bij de daaruit voortgevloeide, daarmede althans samenhangende, morale indépendante bevrediging te zoeken voor hetgeen zij meenden dat door het tegenwoordig standpunt van kennis en beschaving gevorderd werd. Tegenover deze beide uiterste rigtingen, echter, vormde zich ook een krachtige middenpartij, welker aanhangers, hoe ook onderling, en op gewichtige punten, verdeeld, toch gezamenlijk van de vooronderstelling uitgingen, dat het Christendom, mits tot zijn oorspronkelijk karakter teruggebracht, ontdaan bijgevolg van alle latere ker-

kelijke bijhangsels, nog altoos volkomen berekend was, en dit ook voor 't vervolg zou blijven, om in 's menschen godsdienstige en zedelijke behoeften te voorzien. Wat het derhalve in dezer oordeel noodig had, was geene volmaking, maar zuivering; reiniging van een aantal bestanddeelen, die er zich in den loop der tijden bijgemengd en het voor een goed deel onkenbaar gemaakt hadden; eene reiniging, zoolang voortgezet, totdat het weer, zoo klaar mogelijk, het beeld weerkaatste van hem wiens stichting het was, en, als de ware uitdrukking van zijnen geest, met recht de godsdienst van Jezus mocht heeten.

Om deze vooronderstelling echter te rechtvaardigen, was eerst en vóór alles noodig, met meer nauwkeurigheid dan tot hiertoe aan te toonen, wie Jezus dan werkelijk geweest was, en wat hij zoowel gewild als bedoeld had. Had men hem tot dusverre aansprakelijk gesteld voor al hetgeen de kerk, van den tijd der apostelen af tot op dien van Luther, Calvijn en hunne latere navolgers, op zijn naam voor waarheid had verkondigd, aan deze noodlottige begripsverwarring behoorde voor goed een einde te komen. Er moest scheiding gemaakt worden tusschen kerkleer en leer van Jezus, terwijl men, om den inhoud en de strekking der laatstgenoemde te kunnen bepalen, natuurlijk de dringendste behoefte gevoelde aan voorlichting omtrent den aard en het gehalte der bronnen, waaruit hare kennis moest worden geput. De zucht om aan die behoefte te kunnen voldoen zette een nieuw belang, en daarmede ook een nieuw leven bij aan de historische kritiek, die meer en meer in een bloot literarisch spiegelgevecht dreigde te ontaarden. De vraag naar het ontstaan der evangeliën, hunne onderlinge verhouding, den aard hunner samenstelling, hunne tendenz gelijk men 't noemde, den tijd hunner vervaardiging, den persoon hunner schrijvers of den kring waaruit zij herkomstig zijn, — die vraag trad meer dan ooit op den voorgrond, en de debatten daarover werden hier en ginds met meer warmte gevoerd, naarmate men zich levendiger bewust was van het gewicht, dat voor de geschiedkundige beteekenis van den stichter des Christendoms door den uitslag van het onderzoek in de schaal werd gelegd.

Het kan bij deze gelegenheid niet in mijne bedoeling liggen, de uiterst rijke literatuur, die aan dezen arbeid der geesten op Christelijk-historisch gebied haren oorsprong te danken heeft, als in 't voorbijgaan in oogenschouw te nemen. Die literatuur, wij

weten 't, vertoont ons een schat der merkwaardigste onderzoekingen, waardoor over de straksgenoemde vraag, met al hetgeen daartoe in betrekking staat, een even helder als verrassend licht is verspreid geworden, terwijl wij, als de meer of minder rijpe vrucht daarvan, van tijd tot tijd een Levens- of Karakterbeeld van Jezus zelven zien verschijnen, dat ons aan het groote en eigenlijke doel herinnert, waarnaar in onze dagen door allen, die tot oplossing van het probleem der verzoening tusschen gelooven en weten, Christendom en beschaving wenschen mede te werken, uit al hunne krachten behoort gestreefd te worden.

Zulk een Leven van Jezus is ook weder het werk, welks beoordeeling mij door de redactie van dit Tijdschrift werd opgedragen. De schrijver, sedert lang in onze wetenschappelijke wereld zoo gunstig bekend, noemt het „een waagstuk" daarmede op te treden. Hij heeft in zeker opzicht gelijk. Naarmate er in dagen als de tegenwoordige, en op het hedendaagsche standpunt der historische kritiek, meer van den biograaf van Jezus gevorderd wordt, behoort er ook meer moed tot het pogen om aan zoo hooggestemde eischen te voldoen. Die moed dient te grooter te zijn, omdat men, zulk een taak aanvaardende, niet, dan op straffe van aan alle partijen gelijkelijk te mishagen, kan nalaten zich omtrent de kritiektse aller kritieke punten met eenige beslistheid, zoo al niet met stoutheid, uit te spreken. Toch geloof ik niet, dat het iemand ligt in den zin zal komen, een man als Dr. Stricker van roekelooze vermetelheid of waaghalzerij te verdenken, omdat hij een arbeid als daar voor ons ligt publiek heeft gemaakt. Of zoo dit nogtans het geval mocht wezen, dan meen ik te mogen doen opmerken, dat alleen reeds bij een blik op den aard van dien arbeid, zoowel als op de wijze van zijn ontstaan en uitvoering, alle boos vermoeden te dien aanzien als ongegrond behoort verworpen te worden.

Dr. Stricker zelf zegt het ons in zijne Voorrede: het door hem vervaardigde Leven van Jezus, ofschoon de vrucht van ernstig wetenschappelijk onderzoek, stelt zich daarom niet ten doel de godgeleerde wetenschap op dit punt met nieuwe uitkomsten te verrijken. Hij schreef het, niet voor geleerden, maar voor leeken; voor zulken, die verlangen te weten, wat men van het door hem ingenomen standpunt omtrent het woord en werk van Jezus voor waar kan houden. „Naar zijne eigenlijke bestemming is het derhalve wat men een populair boek pleegt te noemen."

Nu spreekt het toch wel van zelf, dat de eischen, aan een dusdanig geschrift te doen, niet zoozeer lager gesteld, als wel anders gewijzigd behooren te worden, dan wanneer wij een werk van zuiver wetenschappelijk gehalte voor ons hadden. Men mag natuurlijk blijven vragen naar de waarde en de juistheid der wetenschappelijke beginselen, die aan den arbeid ten grondslag liggen, omdat het belang der lezers van het boek daarbij onmiddellijk betrokken is. Men mag met geen minder recht blijven vragen, of de schrijver, getrouw aan zijn program, een werk geleverd heeft, dat door volledigheid, helderheid, stijl en inkleeding waardig is om aan die lezers in handen gegeven te worden. Doch wanneer onze eischen dan ook binnen deze grenzen beperkt blijven, en men niet nog daarenboven iets eigenlijk nieuws of bijzonder prikkelends zoekt, dan zal men voorzeker ook wel gevoelen, dat een zoo bekwaam man als Dr. Stricker, eenmaal zich geroepen achtende een werk als het voor ons liggende publiek te maken, daartegen juist niet als eene daad van vermetelheid behoefde op te zien.

Hij behoefde zulks te minder om de wijze, waarop, volgens zijne eigene mededeeling, zijn Leven van Jezus in de wereld is gekomen. 't Ware inderdaad te wenschen, dat de verschijning van menig geschrift, vooral uit den lateren tijd, genealogisch even goed gerechtvaardigd ware. Immers, wat zien wij gebeuren? Menig auteur raadpleegt eerst met de zoogenaamde behoeften van het lezend publiek, om daarna eens te beproeven, of hij, met zijne zwakke krachten, daarin niet zou kunnen voorzien. Ja, nog erger: sommigen laten zich door uitgevers, die in hunne wijsheid meenen dat over dit of dat onderwerp wel eens iets mocht geschreven worden, eene taak opdringen, waarvoor zij of minder berekend zijn, of geene eigenlijke roeping gevoelen, ja, waarvoor zij misschien nog alle voorstudiën te maken hebben. Op zulke ondernemingen kleeft waarlijk wel de blaam van waaghalzerij, waarvoor Dr. Stricker zich zoo bang betoont. Nu, hij heeft er zich dan ook niet aan blootgesteld. Hij had met zijn arbeid oorspronkelijk niets anders ten doel, dan omtrent zoo menig tegenwoordig fel betwist punt voor zich zelven tot klaarheid te komen, terwijl hij zich eerst later, na de voltooiing van zijn onderzoek, geroepen vond, de resultaten daarvan algemeen te maken. Wie zóó arbeidt, is, meen ik, verantwoord; verantwoord voor het publiek en zijne eigen conscientie.

Wel is waar, dit neemt niet weg, dat men nog altoos ook met den indruk heeft te rekenen, dien men door zijn geschrijf in verschillende kringen zal teweeg brengen. Vooral voor den schrijver van een Leven van Jezus is dit lang geen onverschillige zaak, en wie zulk een arbeid ter hand neemt, behoort in onze woelige dagen zeker voor geen klein geruchtje vervaard te zijn. Doch wanneer die schrijver een man als Dr. Stricker is, dan zal en behoeft hij dat ook niet. Hij staat daartoe als man van karakter en beginselen veel te hoog, en wetende wat hij ondernomen en waarom hij dat gedaan heeft, is hij volkomen voorbereid op ieder oordeel, dat, naar gelang der partijen waaronder zijn boek lezers vindt, over den inhoud daarvan geveld zal worden. „Zal — zoo spreekt de schrijver in zijne voorrede — „zal het allen behagen? Zeker niet. Voor den een zal ik te veel voor den ander te weinig hebben losgelaten, en zij, die op een geheel ander standpunt staan dan ik, zullen het voor zoover zij er kennis van nemen, geheel verwerpelijk achten. Ik weet dat wel; maar 't is mij ook niet te doen, om aan allen te behagen. Ik begeer slechts uit te spreken wat ik voor waarheid houd en voor anderen nuttig oordeel." Gulden woorden inderdaad, even als die andere, welke wij aan het slot der voorrede lezen: „Daar mij niets meer ter harte gaat dan de erkenning en zegepraal der waarheid, zoo zal ik mij over niets meer verblijden, dan dat bevoegde beoordeelaars verklaren veel waars en dus ook veel goeds in mijn boek gevonden te hebben." Inderdaad, bij zooveel liefde en hoogschatting voor de waarheid, als uit deze woorden spreekt, waagt men alles en waagt toch eigenlijk niets. Men stelt zich willens en wetens aan de scherpste afkeuring bloot, doch alleen van menschen, die alsnog onvatbaar zijn om te erkennen, dat wat waar is *dus* ook goed moet zijn; menschen, wie 't niet zoo zeer om waarheid te doen is, als om hetgeen zij voor waarheid wenschen te houden, en die daarom in hunne kinderachtige bevreesdheid misschien met anathemas, in plaats van met bewijzen antwoorden. Waagt men wel veel, door zich om derzulken oordeel niet te bekommeren?

Doch het wordt tijd, dat wij tot bespreking van het door ons beschouwde boek zelf overgaan. En dan is het in de eerste plaats het *standpunt* van bewerking, dat onze aandacht trekt, omdat het daarin tegelijk zijn voornaamste raison d'être heeft.

Toen ik, namelijk, daar straks van eene middenpartij gewaagde, die uit den strijd tusschen kerkgeloof en ongeloof te voorschijn trad, vereenigde ik onder die benaming bestanddeelen van zeer heterogenen aard, doch daardoor voorloopig bijeengehouden, dat men van den eenen kant niet met het christendom wilde breken, van den anderen kant dat christendom niet met de kerkleer vereenzelvigde, maar de behoefte erkende om het aan zijne bronnen zelve van latere schadelijke bijmengsels te reinigen. Het kon intusschen op den duur niet uitblijven, of ook tusschen die aldus vereenigde bestanddeelen moest weder eene scheiding plaats grijpen. Naarmate de hoofdvraag in dezen duidelijker en scherper gesteld werd, en naarmate kritieker vraagstukken van historischen of wijsgeerigen aard in hare oplossing betrokken werden, liet het zich ook met te meer grond verwachten, dat men het over het quousque onderling oneens zou worden. En zoo gebeurde het ook. Mannen, tot hiertoe om hunne vrijzinnigheid geroemd, begonnen zich halverwege schuw terug te trekken, en lieten zich voorbijstreven door anderen, die zich moderne theologen lieten noemen, niet omdat zij iets eigenlijk nieuws, iets moderns wilden invoeren, maar omdat het hun met de restauratie van het oorspronkelijk christendom, den godsdienst zooals hij door Jezus zelven beleden en verkondigd werd, waarachtig en ten volle ernst was, en zij, in de vaste overtuiging dat er tot de ééne waarheid ook slechts één weg kon leiden, bij hunne christelijk-historische onderzoekingen geene andere beginselen in toepassing wenschten te brengen, dan die door de natuurkundigen en geschiedvorschers van den nieuweren tijd, de communi consensu, als de eenig juiste en bruikbare gehuldigd werden. Zóó vormden zich van lieverlede verschillende groepen, waarvan eenige, hoezeer op hare beurt door zekere nuances van meer of minder onderscheiden, onder den algemeenen naam van liberalen der oude school kunnen worden samengevat, terwijl de overige uit hen bestaan, die, met grootere of geringere consequentie, den strijd tegen de kerkelijke traditie aanvaard en voortgezet hebben, en daardoor met den, sedert lang als vrij onschuldig of zelfs vereerend beschouwden, naam van modernen zijn begroet geworden.

Tot welke dezer partijen behoort Dr. Stricker? Natuurlijk tot de laatste, maar toch zóó, dat, om mij van die uitdrukking te bedienen, ook de libéral de la veille nog wel hier

en daar door de gaten van zijn kleed komt kijken. Modern van goeder harte, en voor modernen schrijvende, geeft hij een goed gedeelte der evangelische traditie zonder bedenken prijs, en neemt slechts op hetgeen hij met een gerust geweten voor geschiedkundig gewaarborgd kan erkennen. Hij houdt Nazareth voor de waarschijnlijke geboorteplaats van den Heer, niet Bethlehem, en verwijst al hetgeen den inhoud der twee eerste Hoofdstt. zoowel van Mattheus als van Lukas uitmaakt, met zeer geringe uitzondering, naar het gebied der legende. Daar hij voorts, om zijne eigene woorden te gebruiken (Dl. I bl. 51), Jezus in den meest eigenlijken zin als een mensch beschouwt, heeft hij zich daardoor ook de grenzen laten afbakenen, binnen welke zijn biograaf zich te bewegen heeft. Hij kon om die reden niet hooger dan tot zijne geboorte opklimmen, en mocht zijn onderzoek niet verder uitstrekken dan tot zijn sterfuur. De verhalen omtrent Jezus opstanding behooren, volgens hem, even weinig als die betreffende zijne geboorte en kindsheid, tot de geschienis van zijn leven. Ook dan zelfs, wanneer men de eerstgenoemde geheel of gedeeltelijk voor historisch houdt, kunnen zij geen deel uitmaken van de geschiedenis van Jezus leven op aarde, tenzij men nog mocht vasthouden aan de inderdaad onhoudbare meening eener lichamelijke verrijzenis, waarna hij nog veertig dagen in vleesch en bloed door de zijnen zal gezien zijn, met hen omgaande, etende en drinkende zelfs als te voren.

Hebben wij hier een echt modern program voor eene biografie van Jezus voor ons, daarmede is ook in volle overeenstemming hetgeen Stricker over de wonderen schrijft, Dl. II, bl. 2 env. Wel zal het hem, bijv. door Hoekstra, niet worden toegegeven, wanneer hij, uit het godsbegrip redeneerende, wonderen onmogelijk noemt.[1]) Doch deze kwestie daargelaten, vinden wij hier over 't algemeen het gevoelen uitgesproken, dat de moderne godgeleerde, op grond van ervaring en geschiedenis, als het ware meent te moeten handhaven. Mogelijk of onmogelijk, — de wonderen, ons in de evangeliën van Jezus verhaald, behooren blijkbaar niet tot zijne geschiedenis, en kunnen daar te gereeder uit verwijderd worden, omdat althans bij de synoptici geen spoor is te vinden dat Jezus zelf zich ooit voor een

[1]) Verg. Hoop der onsterfelijkheid, Voorrede blz. XI, XII.

bovenmenschelijk wezen, met goddelijke kracht toegerust, gehouden heeft.

Van de synoptici sprekende, herinneren wij ons, dat het echt moderne karakter van dit Leven van Jezus nog van eene andere zijde op hoogst eigenaardige wijze te voorschijn treedt. Ik bedoel het geheel ongebruikt laten van het 4e evangelie (Dl. I, blz. 48). Dr. Stricker heeft daarin op zijn standpunt niet geheel ongelijk. Hij houdt dat evangelie, met al zijne geestverwanten, waaronder ook de ondergeteekende zich zonder voorbehoud rangschikt, voor een dogmatisch geschrift in historischen vorm, dat daarom als betrouwbare bron voor het leven van Jezus weinig in aanmerking verdient te komen. Toch blijft het mijns inziens de vraag, of wij het daarom nu ook maar geheel ter zijde kunnen laten liggen; de vraag, of zich misschien ook niet nog in zulk een geschrift, even als zelfs hier en daar in de apokryfe evangeliën, historische bestanddeelen kunnen laten onderscheiden, waarvan de biograaf van Jezus partij kan trekken. [1]) Hoe dit echter zij, het geheel ongebruikt laten van het 4e evangelie is in een Leven van Jezus een te karakteristiek verschijnsel, dan dat wij er bij deze gelegenheid, tot kenschetsing van des schrijvers echt modern standpunt, niet op zouden wijzen.

Maar — hier komt een *maar* bij. Hoe ruiterlijk en flink ook voor zijne moderne inzichten uitkomende, het valt toch, dunkt mij, hier en daar in het oog, dat Dr. Stricker zich nog niet van alle voorstellingen en beschouwingswijzen heeft weten los te maken, die tot eene vroegere periode van zijn theologisch leven behooren, doch op modern standpunt niet meer gangbaar zijn. Ik zal nu maar niet gewagen van hetgeen hij (Dl. II, blz. 248) over den kinderdoop schrijft, omdat hij anders misschien de Doopsgezinde ligtgeraaktheid aansprakelijk zou stellen voor de bewering, dat hij, door de in een werk als het zijne gansch overtollige verdediging van genoemde plechtigheid op zich te nemen, inderdaad niets anders deed dan hulde brengen aan eene zuiver kerkelijke traditie. Met te meer nadruk echter wijs ik op de mijns inziens niet altoos verdedigbare wijze, waarop hij sommige wonderverhalen, die hij voor waar houdt op het wonder na, behandeld heeft, en waardoor wij niet zelden aan het

[1]) Denken wij bijv. aan de pericoop der overspelige vrouw, de voetwassching enz.

tijdperk der natuurlijke interpretatie, willekeuriger gedachtenis, herinnerd worden. Zoo was de genezing der bloedvloeiende vrouw het gevolg van een schok, enkel door ontroering teweeg gebracht (Dl. II, blz. 27). Jaïrus had werkelijk het leven van zijn kind aan Jezus te danken, omdat, ware Jezus er niet bijgekomen, men het, ofschoon niet werkelijk dood zijnde, onmiddellijk zou begraven hebben (ald. blz. 28). De spijziging der vijfduizend komt hierop neder, dat, toen de avond tot den maaltijd riep, Jezus zorgde, dat het niemand hunner aan het noodige voedsel ontbrak (ald. blz. 36). De maanzieke knaap is een lijder aan zenuwtoevallen, die, op straffen toon door Jezus toegesproken, schrikt, een stuip krijgt, en daarna doodsbleek en onbewegelijk blijft liggen. De omstanders meenen dat hij gestorven is, maar Jezus ziet beter. Hij bespeurt dat de storm heeft uitgewoed, vat het kind bij de hand en richt het op (ald. blz. 40). Het wonder van den stater in den visch wordt weder op eene andere wijze ter zijde gesteld. Het onderhoud tusschen Jezus en Simon over het betalen van de tempelschatting heeft wel plaats gehad, doch is eenvoudig afgeloopen met het antwoord van Jezus: „Welnu, dan zijn de zonen vrij," een antwoord, dat dan noodwendig tot de min aannemelijke conclusie leidt, dat Jezus zich derhalve aan het betalen van de schatting werkelijk onttrokken heeft (ald. bl. 40). Wat mij betreft, ik leef in de overtuiging, dat wij in het hier opgenoemde, dat nog met veel gelijksoortigs kon vermeerderd worden, enkel proeven hebben te zien van eene oude en verouderde methode om het onverteerbare „zurechtzumachen"; eene methode, waaraan, met al de recepten en middeltjes uit de bekende huisapotheek der vroegere liberale school, voor altoos behoort te worden vaarwel gezegd. Il faut qu'une porte soit ouverte ou fermée. Neemt men de geloofwaardigheid van verhalen, waarin wonderen voorkomen, aan, men geve ze dan ook terug zooals zij ons worden medegedeeld. Heeft men daartegen bezwaar, men verwerpe, maar verminke ze niet. Het is toch niet de vraag, wat naar iemands subjectieve opinie misschien nog wel gebeurd zou kunnen zijn, maar wat ons als gebeurd wordt medegedeeld, en of wij dit zullen gelooven al dan niet. Wijken wij van dien stelregel af, wij verlaten dan het gebied der historie voor dat der onbewezene en onbewijsbare hypothese, en geven aan onze tegenstanders — in casu natuurlijk niet de conservatieven, daar dit slechts de

opvolgers zijn van hen die met zulk een verkeerd voorbeeld zijn voorgegaan — maar al te veel recht om te beweren, dat de modernen, ter voldoening aan hetgeen *hun* dogmatisch belang nu eens medebrengt, er niet tegen opzien, de geschiedenis, waar die met hunne uitspraken in strijd is, op zoodanige wijze te reconstrueeren, dat zij totaal onkenbaar wordt.

Voor 't overige erken ik gaarne, dat, hetgeen ik hier in onzen schrijver meende te moeten gispen, tot de gebreken zijner deugden behoort. Onder die deugden bekleedt wijze gematigdheid eene voorname plaats. Het treedt overal duidelijk aan het licht, dat het Stricker meer te doen geweest is om te behouden dan om af te breken. Hij heeft, gelijk hij zelf in de voorrede getuigt, zoo nauwkeurig mogelijk nagegaan, wat, bij eene bezadigde toepassing van de regels der kritiek, als woord en werk van Jezus kon behouden blijven. [1] Dat noem ik wijs, met het oog op de bestemming, die aan zijn arbeid stond gegeven te worden. Zou voor al dergelijke consideratiën in een werk van zuiver wetenschappelijke strekking geen plaats zijn geweest, — hier, waar het niet het minst de bedoeling was geschokte gemoederen tot rust brengen, kwam het er bovenal op aan, het bewijs te leveren, dat men niet moedwillig, niet willekeurig en met ruwe hand zocht te verstoren, maar integendeel liever al het mogelijke deed om het geloof te redden aan bijzonderheden uit 's Heilands levensgeschiedenis, zonder welke men tot hiertoe nog weinig gewoon was zich die geschiedenis voor te stellen. En gelijk ik voor mij niet aarzel, dit tot de wezenlijke verdiensten van Strickers arbeid te rekenen, zoo verheugt het mij er bij te kunnen voegen, dat zijn boek ook in andere opzichten van denzelfden geest doortrokken is. Wij ontmoeten daarin weinig, en vooral geen scherpe polemiek. De toon van het geheel is kalm en waardig, en verkrijgt, zich verheffende, iets bijzonder stichtelijks. Het is duidelijk te bespeuren, dat wij hier een schrijver voor ons hebben, die voor de grootste en heiligste figuur der wereldgeschiedenis zelf van reine geestdrift blaakt, en wien het dus wel allerminst te doen kan zijn om den op 't diepst door hem vereerden held iets van zijn stralenkrans te ontrooven, maar die eerst dan zijn doel bereikt kan achten, wanneer het hem gelukt, door eene onpartijdige voorstelling der

[1]) Vgl. hierbij ook Dl. I blz. 20.

geschiedkundige waarheid de gevoelens van liefde en eerbied, die hem zelven bezielen, in de harten zijner lezers over te storten. Inderdaad, het moet gezegd worden, dat het Leven van Jezus, welks verschijning op deze bladzijden wordt aangekondigd, uit dit oogpunt beschouwd, eene rijke en krachtige aanbeveling met zich brengt.

Wij hoorden Dr. Stricker daareven gewagen van eene bezadigde toepassing van de regels der kritiek. Wat verstaat hij daaronder? Welke zijn bepaaldelijk die regels, die hij bij zijn onderzoek van 's Heilands levensgeschiedenis en hare bronnen gevolgd heeft? Wij vinden het antwoord op die zeker hoogst belangrijke vraag in de Inleiding tot zijn geschrift. Ik kan evenwel niet zeggen, dat ik mij daardoor volkomen bevredigd heb gevoeld, en of dit wel met vele anderen onder zijne geestverwanten het geval zal zijn, meen ik te moeten betwijfelen. Wel zij het verre van mij te ontkennen, dat er ook in die Inleiding recht veel waars en goeds gevonden wordt; veel, dat getuigt van den helderen blik, dien de schrijver op zijne taak geworpen heeft, haren omvang, hare eigenaardige moeielijkheden, en de wijze waarop aan hare eischen zoo goed mogelijk kan worden voldaan. Doch daarnaast staat toch ook nog al een en ander, dat ik niet zoo geheel zonder protest mag laten voorbijgaan. Zoo bijv. de onzen schrijver weder eigenaardig kenmerkende herhaling der argumenten, waarmede de oude liberale school de geloofwaardigheid der evangelische verhalen placht te verdedigen. „Is er (zoo lezen wij Dl. I bl. 44) in de beide eerste evangeliën wat werkelijk van Mattheus en Markus afkomstig moet gerekend worden, dan moeten wij reeds daarom gewicht aan hunne mededeelingen hechten. De eerste was een der twaalven en de ander een man in den apostelkring te huis, en van beiden kunnen wij niet anders vermoeden, of zij waren oprechte, waarheidlievende, vrome mannen, zoodat aan opzettelijke misleiding hunnerzijds niet gedacht kan worden." Alles goed — maar ik meende, dat het er nog steeds op aankwam, vooreerst het bewijs te leveren, dat er in onze twee eerste evangeliën werkelijk iets van den apostel Mattheus en van den aposteljonger Markus afkomstig is, en vervolgens aan te toonen, wat dit dan zij, en of hetgeen wij daarvoor met meer of minder recht te houden hebben, door een

lateren of nog lateren redactor niet misschien zóó veranderd en gewijzigd is geworden, dat het oorspronkelijke daaronder geheel of gedeeltelijk verloren is gegaan. En waarop grondt zich dan toch de stelling, dat de twee apostolische mannen, hierboven genoemd, zoo bijzonder oprecht, waarheidlievend en vroom moeten geweest zijn, dat aan opzettelijke misleiding hunnerzijds zelfs niet gedacht kan worden? Gold dan, bijvoorbeeld, van een man als den schrijver van het 4de evangelie, die aan een dogmatisch idee de geschiedkundige waarheid ten offer bracht, geheel het tegenovergestelde? Was die misschien niet oprecht, niet waarheidlievend, niet vroom?.... En zelfs toegegeven, dat mannen als Mattheus en Markus op het punt der historische goede trouw onberispelijk zijn geweest, even onberispelijk als Stricker dit ook van Lukas, als vriend van Paulus, meent te mogen vooronderstellen, wat waarborgt ons dan nog, dat zij niet zelven, hetzij door hunne eigene valsche voorstellingen, hetzij door een zwak geheugen, of door de onjuiste berichten van anderen zijn misleid geworden? Wat geeft ons, uit dit oogpunt beschouwd, het geheele argument, dat ons hier bij vernieuwing, tot handhaving der algemeene geloofwaardigheid van de synoptische verhalen, wordt voorgedragen?

Al even weinig, inderdaad, als nog een ander bewijs voor die geloofwaardigheid, dat door den schrijver aan den inhoud der synoptische schriften ontleend wordt. „De personen en zaken dus zegt hij (t. a. pl. bl. 45), die er in voorkomen, treden ten rechten tijde op en worden met de juiste namen genoemd. Wij denken aan mannen als Herodes, Kajafas en Pilatus, ons ook van elders bekend." Het zij zoo; doch om van Hannas en welligt anderen niet te gewagen, wat zullen wij dan van Quirinus denken?

Ik voor mij geloof, dat wij hier op nieuw eene bewijsvoering voor ons hebben, die als verouderd behoort te worden opgegeven. De synoptische evangeliën zijn nu eenmaal de oudste en bijkans eenige bron, die den biograaf van Jezus ten dienste staan. Hij moet het er dus, om zoo te spreken, meê redden. En om dit te kunnen doen, baat het hem weinig, eene aanbeveling van goede trouw en geloofwaardigheid aan het hoofd er van te schrijven. Het eenige middel, waarvan hij zich met vrucht bedienen kan, om de geschiedkundige waarheid, zoover dit nog mogelijk is, uit hunne berichten op te delven, is dat der inwendige en vergelijkende kritiek.

Trouwens, dat behoeft ook aan een man als Dr. Stricker eigenlijk niet gezegd te worden. Hij is er zelf zoo van doordrongen, dat hij de regelen, waarnaar juist zulk eene kritiek zijns inziens moet worden toegepast, in eene reeks van stellingen heeft bijeengevoegd. Zij hebben, zooals zij ons hier worden voorgedragen, betrekking, deels tot den inhoud der verhalen, deels tot de oorkonden waarin deze worden aangetroffen. Tot de eerste rubriek behoort reeds dadelijk eene stelling, die ik grootendeels tot de mijne kan maken, deze namelijk, dat „naar het gebied der legende moet verwezen worden wat met het christelijk godsbegrip, de bekende natuurwet en de gewone menschelijke ervaring in onverzoenlijken strijd bevonden wordt." Meer bezwaar heb ik echter tegen de tweede stelling, volgens welke „onhistorisch is wat Jezus niet gezegd of gedaan kan hebben, omdat het met de doorgaande richting van zijn geest en gemoed onbestaanbaar is." Hoe toch zullen wij die onbestaanbaarheid altoos juist kunnen beoordeelen? Van waar, dat dan toch de oorspronkelijke schrijver of latere redactor van een evangelie zulk een onbestaanbaren trek in zijn verhaal heeft kunnen opnemen? Hebben wij recht om van de doorgaande richting van iemands geest of gemoed te spreken, wanneer wij eerst uit onze voorstelling verwijderd hebben, wat daarmee niet of minder schijnt te stroken? De derde stelling komt mij voor niet veel belangrijks te behelzen, althans niet veel wat niet geacht kan worden eenigermate van zelf te spreken, terwijl daarentegen de vierde, waarin van de wonderverhalen sprake is, wel een zeer gewichtig beginsel bevat, doch dat hier kan worden voorbijgegaan, omdat ik mijn gevoelen reeds vroeger daarover heb medegedeeld. Wat de vijf nog overige stellingen betreft, deze hebben gezamenlijk betrekking tot de waarde en onderlinge verhouding der evangeliën als bronnen van Jezus levensgeschiedenis. Van hetgeen daarin omtrent het 4de evangelie voorkomt, behoeven wij hier niet nader te spreken. Over hetgeen zij daarentegen ten aanzien der synoptici behelzen, mag ik niet nalaten nog een enkel woord in het midden te brengen.

Het is hier natuurlijk de plaats niet, de resultaten van Dr. Strickers evangeliën-kritiek aan eene toetsing te onderwerpen. Hij kent, met Scholten en anderen, de prioriteit aan den proto-Markus toe. Hij had zich ook, bijv. met Keim [1]), voor de prio-

---

[1]) Geschichte Jesu von Nazara u. s. w. s. 46 ff.

riteit van het oorspronkelijke Mattheus-evangelie kunnen verklaren. Wij kunnen dit thans, naar ik geloof, in het midden laten. Doch waartegen ik meen te moeten opkomen, is — ja, hoe zal ik ze noemen? — die soort van bascule-kritiek, volgens welke het gewicht van een getuigenis naar de vooronderstelde hoogere oudheid van deze of gene bron, en soms bij meerderheid van stemmen berekend wordt. Van groot belang is ongetwijfeld het onderzoek naar de vroegere of latere dagteekening der verschillende bestanddeelen, die zich in de synoptische schriften laten onderscheiden, waar het er op aankomt de periodieke wording en samenstelling dier schriften te verklaren. Wij hebben daar echter, naar 't mij voorkomt, niet veel aan tot eene juiste waardeering van de meerdere of mindere waarschijnlijkheid van den inhoud der verhalen zelven. Vooreerst toch is het zeer bezwaarlijk, met eene eenigszins voldoende mate van zekerheid uit te maken, welke bepaalde gedeelten der evangeliën tot eene oudere formatie behooren, en of daarin door den lateren redactor al dan niet wijzigingen zijn aangebracht, waardoor zij iets van hun oorspronkelijk karakter verloren hebben. Doch ofschoon wij op dit punt ook eenige aannemelijke resultaten mochten verkregen hebben, wij zijn daarmede dan toch nog niet veel verder gekomen. Een bericht is, mijns inziens, nog volstrekt niet geloofwaardiger, omdat het in eene iets oudere bron wordt aangetroffen, of omdat het bij meer dan één der schrijvers gevonden wordt. Ja, indien het zich liet aantoonen, dat dit of dat bericht bepaald zeker van een apostel, een ooggetuige afkomstig was! Doch dat gaat nu eenmaal niet. Wij hebben niet met vroegere of latere schrijvers, maar, wat in dit geval een groot onderscheid maakt, met vroegere of latere schriften te doen, en nog wel met schriften, waarin het vroegere en latere wonderbaar is dooreengemengd. Hoe wij ons wenden of keeren, wij kunnen de waarheid slechts uit afgeleide, door de overlevering troebel gemaakte beken scheppen, en het eenige wat ons daarbij rest, is de toevlucht te nemen tot die inwendige kritiek, die alleen ons de gronden aan de hand kan geven, waarop wij de geloofwaardigheid van een bericht ter laatster instantie hebben aan te nemen of te verwerpen.

Na den blik, op het wetenschappelijk standpunt des schrijvers en op de door hem in toepassing gebrachte beginselen en regels geslagen, zie ik mij thans ten slotte geroepen, ook over den inhoud en den vorm van zijnen arbeid mijn oordeel uit te spreken. Gewis een ruim veld, dat zich daarbij ter onzer beschouwing opent. Te uitgebreid, dan dat ik mij niet verplicht zou rekenen, veel, wat der bespreking anders overwaardig geweest zou zijn, stilzwijgend voorbij te gaan, en mij daarentegen alleen tot de aanstipping van eenige hoofdzaken te bepalen.

Reeds dadelijk verheugt het mij te mogen verklaren, dat ik mij met de voorstelling, welke Dr. Stricker ons geeft van de feiten die tot Jezus levensgeschiedenis behooren, gelijk van de orde en het verband waarin zij elkander zijn opgevolgd, over 't geheel zeer wel heb kunnen vereenigen. Wilde ik van uitzonderingen gewagen, ik zou bijv. de aandacht vestigen op de gissing, die ons hier wordt voorgedragen, als zou het verblijf van Jezus te Jericho, op zijn laatsten tocht naar de hoofdstad, van vrij wat langeren duur geweest zijn, dan men doorgaans meent (Dl. II. blz. 72, vgl. blz. 226). Die gissing is, dunkt mij, weinig gegrond. Het voornaamste, zoo niet het eenige, argument, dat daarvoor wordt aangevoerd, „dat er namelijk te Jericho menschen zijn, die hem meer dan oppervlakkig kennen," vervalt reeds, als wij bedenken, dat die bekendheid van Jezus, indien zij werkelijk moet worden aangenomen, dan ook wel van eene vroegere gelegenheid kan dagteekenen. Raadplegen wij voorts de synoptische berichten op dit punt, dan komt het mij voor, dat deze geen twijfel overlaten, of wij hebben hier aan een eenvoudig doortrekken, of hoogstens aan een ééndaagsch verblijf te denken. Het eerste is de voorstelling, welke Markus ons geeft (10 : 46), en waarbij zich het naast die van Mattheus aansluit, ofschoon deze ver van duidelijk is (20 : 29, vgl. vs. 17). Het laatste volgt, meen ik, onbetwistbaar uit hetgeen Lukas ons omtrent de komst en het vertrek van Jezus heeft medegedeeld, en waarmede de berichten der beide andere Synoptici, ofschoon minder volledig, nog geenszins in strijd behoeven geacht te worden (18 : 35—39. 19 : 1, 5, 9, 28).

Ook ben ik onder het lezen op sommige interpretaties gestuit, waarmede ik vooralsnog bezwaarlijk vrede kan hebben. Daartoe behoort de verklaring der moeielijke plaats Matth. 11 : 12. Ik heb indertijd reeds in de Jaarboeken voor wetenschappelijke theo-

logie [1]) mijne meening daarover gezegd, en wensch er hier dus niet in het breede op terug te komen. Dit wil ik echter niet verbergen, dat ik nog altoos niet besluiten kan, in de roofgierige *βιασταί*, waarvan t. a. pl. gesproken wordt, met Stricker en vele andere uitleggers, waaronder nu laatstelijk nog Keim [2]), eenvoudig menschen te zien, „die zich met een heiligen zin in het hart rondom hem schaarden, en toonden, dat het hun met hunne belangstelling in de zaak van den godsdienst ten volle ernst was." (Dl. 1. blz. 142).

Dat Matth. 22 : 24 (vgl. Mark. 14 : 21, Luk. 22 : 22) *αὐτῷ* zou terugslaan op *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, in plaats van op *ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος*, heeft mij altoos onmogelijk toegeschenen, en doet zulks nog. Grammatisch kan, als ik wel zie, alleen in het laatste het onderwerp der rede gevonden worden, waarbij het pron. *αὐτῷ* behoort. En wat den zin betreft, het is, dunkt mij, duidelijk, dat de bijvoeging *καλὸν ἦν αὐτῷ κτἑ.* (die, zeer opmerkelijk, bij Lukas ontbreekt), moet en ook alleen kan strekken tot verklaring van het voorafgaande *οὐαί*. Ik kan mij bijgevolg met de opvatting van deze plaats bij Stricker (Dl. II. blz. 156) volstrekt niet vereenigen.

En evenmin is dit het geval met de ook door Stricker (Dl. II. bl. 171) weder voorgestane, doch mijns inziens even gezochte als weinig aannemelijke verklaring van *σὺ εἶπας*, Matth. 26 : 64. Wanneer er inderdaad een nadruk als de hier bedoelde op het pronomen gelegd moest worden, dan zouden wij reeds met recht hebben mogen verwachten, dat het antwoord niet eenvoudig *λέγω ὑμῖν* hadde geluid, maar met een even nadrukkelijk *ἐγώ δε* ware ingeleid. Doch er is meer. Op de parallele plaats bij Markus (14 : 62) antwoordt Jezus op de hem gedane vraag: *ἐγώ εἰμι*, en bij Lukas (22 : 70): *ὑμεῖς λέγετε, ὅτι ἐγώ εἰμι*, wat blijkbaar niet anders vertaald kan worden dan: gij zegt het, want ik ben het. In de synoptische traditie heeft dus het antwoord van Jezus zeer duidelijk de beteekenis van toestemming, eene beteekenis, waarin de door ons beschouwde uitdrukking ook op andere plaatsen, als bijv. Matth. 26 : 25, Joh. 18 : 37, ontegensprekelijk gebezigd wordt. Waarom dan daarvan af te wijken, en dat ter wille eener interpretatie, die bovendien zoo weinig voor heeft, ja, waaraan niet weinig moet gekunsteld worden, indien zij den schijn eener zeer misplaatste spitsvondigheid en onedele reticentie niet op Jezus laden zal?

---

1) Dl. XIII. St. V. blz. 689 enz. 2) a. a. O. s. 527.

Doch dit, ik beken het, zijn betrekkelijk kleinigheden. Van meer belang acht ik eenige opmerkingen, die het plan zelf van Stricker's arbeid betreffen. Wel heb ik tegen dat plan, in zijn geheel beschouwd, geene groote bedenkingen in te brengen. Het komt mij voor, in 't algemeen goed ontworpen en geleidelijk uitgewerkt te zijn. Doch terwijl ik er soms in heb zien opgenomen, wat er, mijns achtens, niet of minder in tehuis behoorde, heb ik daartegenover ook weder leemten meenen te ontdekken, waardoor aan de volledigheid en bruikbaarheid van een werk als dit ongetwijfeld afbreuk wordt gedaan.

Als proef van het eerstgenoemde, beroep ik mij op hetgeen de Inleiding (blz. 3 env.) behelst ten betooge, dat Jezus werkelijk geleefd heeft. Wij lezen daar met zoo vele woorden het volgende: „Het is derhalve voor ons eene hoogst belangrijke vraag, of die Jezus, van wien, naar schier aller meening, de zoo hoog geroemde Christusgeest is uitgegaan, te recht eene plaats in de rij der historische personen inneemt; want wij leden er stellig schade bij, indien wij moesten aannemen, dat hij, dien wij van kindsbeen af geëerd en bemind hebben, enkel in de verbeelding der eerste zoogenaamde christenen bestaan heeft, en dat hij alleen in het leven is geroepen, omdat men behoefte had aan een drager van de godsdienstige beginselen en leerstellingen, die men zich, deels als eene overgeleverde erfenis der vaderen, deels als eene vrucht van eigen nadenken, ten eigendom verworven had."

Ik weet niet of ik mij bedrieg, maar het komt mij voor, dat wij hier nu toch met eene wat al te groote nauwkeurigheid, of laat mij liever het rechte woord gebruiken, met een wat al te ver gedreven scepticisme te doen hebben. Het leven van een wereldberoemd persoon te gaan beschrijven, en dan aan te vangen met het bewijs dat hij bestaan heeft! En dan een leven van Jezus! Ik geloof dan ook niet, dat nog één dergenen, die deze taak ondernomen hebben, de zaak zóó ver, zoo met recht ab ovo, heeft opgehaald. En zou Dr. Stricker waarlijk hebben kunnen meenen, dat één zijner lezers aan zulk eene bewijsvoering behoefte had? Zeker, als daar grond voor bestond, dan zou 't al ver met ons gekomen zijn.

Minder heb ik er op af te dingen, wanneer onze schrijver zich bijv. in bespiegelingen verdiept over de redenen, waarom Jezus toch wel ongehuwd mag gebleven zijn, en aanwijst wat uit die omstandigheid tot hoogere waardeering van zijn karakter en ge-

heele streven kan worden afgeleid (Dl. 1. blz. 57 env.). Toch meen ik, dat wij ook zulke bespiegelingen, omdat zij nu eenmaal niets anders dan dit kunnen zijn, zonder schade missen kunnen. Bovendien, zoo menigeen bleef, en blijft nog, zijn leven lang ongehuwd. Bij een man als Johannes den dooper wordt daar nauwelijks op gelet, en toch zou al hetgeen Stricker schrijft op dezen even goed toepasselijk kunnen gemaakt worden. Waarom moet dan dat niet gehuwd zijn juist in een leven van Jezus zoo op den voorgrond treden? Waarom met zooveel angstvalligheid naar de redenen gezocht, die daarvoor kunnen bestaan hebben, om dan tot de slotsom te komen, dat wij die redenen niet anders dan bij louter gissing kunnen aanwijzen?

Wat mij betreft, ik had gewenscht, dat, in de plaats van dergelijke min vruchtbare beschouwingen, hier en ginds mededeelingen waren getreden, die of in een Leven van Jezus niet schijnen te mogen ontbreken, of die althans tot een recht verstand van Jezus persoon en werk het hare hadden kunnen bijdragen. Ik heb nu hier niet zoozeer het oog op een aantal historische bijzonderheden, die wij tot dusverre gewoon waren in een Leven van Jezus vermeld te vinden, doch die wij, als van legendairen aard, door Stricker met opzet stilzwijgend zien voorbijgegaan. Wel is waar, ik voor mij had liever gezien, dat veel daarvan, al ware 't dan ook met bijvoeging van een „men zegt,” of „volgens sommigen”, of „volgens de overlevering”, in het geschiedverhaal ware opgenomen, omdat ik meen, dat de volledigheid daardoor ook meer naar het uiterlijke ware bevorderd geworden. Doch, ik erken het, dat is een verschil van methode, waarvoor ook Dr. Stricker zijne goede redenen heeft, en waarover het dus nutteloos ware te twisten. Wat ik daarentegen niet kan goedkeuren, omdat ik er niet even geldige redenen voor weet aan te voeren, is het gemis van een en ander, dat niet alleen hoogst gewichtig mag heeten, maar ook zeer bepaald tot des schrijvers program, gelijk tot dat van iederen levensbeschrijver van Jezus zonder onderscheid, behoort. Ik denk, zoo sprekende, aan eene opzettelijke zoo al niet overmatig breede, toch ook niet te oppervlakkige beschouwing van den staatkundigen en godsdienstigen toestand vooral van het joodsche volk ten tijde der optreding en werkzaamheid van Jezus. Dat zulk eene beschouwing in het voor ons liggende werk niet gevonden wordt, laat zich uit de wordingsgeschiedenis van dat werk misschien eenigzins begrijpelijk

maken. Doch het ontbreken er van wordt daardoor toch nog geenszins goed gemaakt. Wie zich voorneemt het beeld van een geschiedkundig persoon, vooral van iemand die zoo krachtig als Jezus op zijn tijd gewerkt heeft, *naar de historie* te schetsen, die mag er zich, dunkt mij, niet toe bepalen, ons met dien persoon zelven, zijn leven en werkzaamheid, bezig te houden; die voldoet ook nog in geenen deele aan alle billijke eischen, wanneer hij ons in den naasten kring van zijnen held verplaatst, of in den loop van zijn verhaal ons met dezen en genen van des laatsten tijdgenooten in aanraking brengt. Want de historie omvat, met den persoon zelven, ook den geheelen tijd waarin hij geleefd heeft. Die twee zijn volstrekt onafscheidelijk. Zij vullen elkander wederkeerig aan, terwijl de kennis van den een noodwendig gevorderd wordt, om het beeld van den ander in het ware licht ons voor den geest te plaatsen. En geldt dit wel inzonderheid van den persoon en den tijd van Jezus; wordt het door ieder volmondig toegestemd, dat de staatkundige en godsdienstige toestand, dien Jezus aantrof en waaronder hij zijne taak aanvaardde, een allerbelangrijksten, ja overwegenden invloed op geheel zijn leven en streven geoefend heeft, — wat is dan ook natuurlijker, dan dat wij eene biografie als de voor ons liggende met zulk eene beschouwing hadden wenschen geopend te zien? Moge Dr. Stricker nog eens in de gelegenheid zijn en lust gevoelen, zijn arbeid daarmede aan te vullen. Ik behoef hem voor dat geval zeker niet opmerkzaam te maken op de even schoone als interessante bladzijden, welke Keim nu onlangs over dat onderwerp geschreven heeft [1]).

Wordt hem die gelegenheid gegund, wat ik voor mij van harte hoop, dan zal hij er zich tevens op kunnen beraden, of hier en ginds nog enkele kleine verbeteringen behooren te worden aangebracht, die den vorm van zijn werk betreffen, en waarop ik nog met een enkel woord de opmerkzaamheid wensch te vestigen. Die vorm heeft, ik erken het gaarne, over 't geheel slechts weinig bedenking bij mij uitgelokt. Ook stijl en taal verdienen, wegens hunne doorgaande zuiverheid, allen lof. Toch zijn mij hier en daar zegswijzen ontmoet, waarop ik te dien aanzien eene uitzondering meen te moeten maken. Wanneer bijv. van de bloedvloeiende vrouw gezegd wordt (Dl. II bl. 27), dat zij in

---

[1]) A. a. o. s. 173 ff., 208 ff.

hare overspanning en gejaagdheid met drift naar het kleed heeft gegrepen, en daar Jezus voortging, zij er een ruk aan gaf, dien hij gevoeld moet hebben, — dan vind ik dat meer plastisch dan fraai uitgedrukt. Min of meer gemaakt en gekunsteld, zelfs ietwat weekelijk en zoetvoerig, klinkt het mij daarentegen in het oor, wanneer ik hoor spreken van de *beelderige* vormen van hetgeen Jezus in zijn onderwijs te aanschouwen gaf (Dl. II. bl. 32), of wanneer van hem gezegd wordt, dat hij eene bedroefde weduwe, die het lijk van haar eenig kind ten grave bracht, op *wonderzoete* wijze heeft getroost (ald. bl. 33), terwijl hij bij andere gelegenheden, bijv. tegenover de Farizeërs, ook wel *donker* kon zien (ald. bl. 123). Ook het woord *sofa*, waarvoor wij immers ons rustbank of rustbed hebben, zou ik, evenals enkele andere uitheemsche woorden [1]), liever vermeden hebben gezien (ald. bl. 74). En wat beteekent het toch wel, wanneer het antwoord van Jezus aan de vrouw, die zijne moeder zalig had geprezen, *prachtig* wordt genoemd (ald. bl. 51)?

Het zijn dan deze en dergelijke kleine vlekjes, waardoor een anders goede stijl ontsierd wordt, die, naar ik hoop, tegelijk met sommige andere gebreken, uit een mogelijken herdruk van Strickers arbeid verdwijnen zullen. Moge zulk eene verbeterde uitgave slechts niet al te lang behoeven uit te blijven! In de vervulling van dien wensch, waarmede deze aankondiging door mij besloten wordt, zal ik tevens een aangenaam bewijs meenen te zien, dat ons beschaafd publiek goede en degelijke lektuur, die tevens een krachtig middel tot bevordering van godsdienstige kennis kan zijn, op rechten prijs weet te schatten. Men leide toch uit al de door mij gemaakte aan- en opmerkingen niet af, dat ik met het door ons beschouwde Leven van Jezus slechts matig zou zijn ingenomen. Het tegendeel is waar. Maar — behoef ik 't wel te zeggen? — zoo gaat het, als men eenmaal op den censorstoel gezeten is. Men kritiseert en spreekt zijn oordeel uit, en doet bij voorkeur de schaduwzijden van een werk op den voorgrond treden. Men doet dat juist niet gaarne, maar toch, men doet het, omdat men nu eenmaal daarvoor zit, en roeping en plicht gebieden zooveel mogelijk te voldoen aan de eischen eener strenge onpartijdigheid. Van daar dan ook,

---

[1]) Bijv. *sycomore*, Dl. II bl. 87.

dat men in een geestverwant soms nog meer dan in anderen vindt af te keuren, en dat men zich alligt veeleischender betoont, naarmate iemand, als mensch en wetenschappelijk man, hooger in onze schatting geplaatst is. Dit behoeft intusschen niet weg te nemen, dat, al steekt men ook niet overal de loftrompet, men toch ook voor het ware en goede, dat in eenig werk gevonden wordt, een geopend oog kan hebben. En zoo dan ook hier. Dr. Stricker moge zich verzekerd houden van de belangstelling, waarmede zijn beoordeelaar in het Theologisch Tijdschrift, in weerwil van de hier gemaakte bedenkingen, met zijn jongsten arbeid kennis heeft gemaakt, en terwijl hem voor de voltooiing daarvan uit naam van velen dank wordt gezegd, zij hem tevens de noodige kracht en opgewektheid toegewenscht, om, door de vervaardiging van een vervolgwerk als dat waarop ons het uitzicht door hem gegeven werd [1]), welhaast een nieuwe, naar zich van hem verwachten laat hoogst gewichtige, bijdrage te leveren tot de wordingsgeschiedenis van het Christendom.

D. Harting.

---

[1]) Voorrede bl. VIII.

LITERARISCH OVERZICHT.

Onder de wijsgeerige werken van algemeene strekking, die in den laatsten tijd het licht zagen, verdient dat van den Franschen wijsgeer Charles Dollfus opzettelijke vermelding. Het is getiteld: *De la Nature Humaine*, Paris, 1868. *f* 2,50. De volgende *Table des Matières* lokt wel tot lezen uit. I. Misères et contradictions de la condition humaine. II. L'idéal humain. III. L'âme et le corps — l'homme physique et moral — la vie et la mort. IV. Dieu dans la nature. — Le problème universel. — Relation du fini et de l'infini. — V. Dieu dans l'homme. — Dieu dans la raison. VI. Dieu dans la conscience. VII. Dieu dans le coeur. VIII. Les variétés religieuses. — Le christianisme et l'humanité. IX. Le dogme, la lettre, la superstition. X. Du catholicisme et de l'humanité. XI. Le bien et le mal — La morale et la conscience. XII. L'histoire. — Le fanatisme. — Les décadences. — Le Progrès. XIII. La liberté et la démocratie. XIV. Les diversités nationales: les races et les peuples. XV. Du sentiment et des passions. XVI. Diversités individuelles. — Esprits et caractères. — Des facultés: du jugement. — De l'imagination. XVII. De l'éducation. XVIII. Des destinées. — Des professions et des tempéraments. XIX. Des langues — De l'art. XX. Réflexions diverses.

De schrijver huldigt het idealisme. Onder anderen zegt hij (bl. 28): »L'idéal est la protestation de l'esprit. Il s' insurge contre les tyrannies, les incapacités, les limites ou les insuffisances de la matière, et sa révolte prouve, qu'il n'est pas la matière; son humiliation, lorsqu'il succombe, le prouve encore mieux. Non pas que l'esprit et la matière doivent être opposés dans un dualisme systématique: ils ne sont pas des adversaires — nés, ils s'unissent dans la vie; mais leur alliance peut se rompre, au lieu de concourir à la

même fin, ils peuvent se contredire, et cela démontre suffisamment qu'ils ne sont pas indentiques." (bl. 32) »Reconnaissons donc nos misères; reconnaissons également qu'il y a dans nous un voeu qui défie toute réalité, et que Montaigne a eu tort de dire: Qui verra l'homme sans le flatter, il n'y verra n'y efficace n'y faculté qui sente aultre chose que la mort et la terre." In verband hiermede handhaaft Dollfus dan ook het goed recht der godsdienst. (bl. 120) »Mais l'homme, s'il invente ses dieux et son paradis, n'invente pas le besoin en vertu duquel il les imagine: il crée les réligions, il ne crée pas le besoin religieux. Les croyances les plus barbares, les idées les plus absurdes qu'il se forme pour répondre à son instinct religieux ne prouvent pas que cet instinct soit ni barbare ni absurde; les réligions en disparaissant tour a tour, après avoir fleuri, ne prouvent pas qu'elles n'aient leur racine dans l'âme humaine. Quand une religion décline, grand elle s'effasse et tombe, ce n'est pas parce qu'elle était trop religieuse, c'est parce qu'elle ne l'était pas assez, et qu'elle n'avait plus de quoi nourrir l'idée divine qui a grandi en s'épurant. Ce qui nous importe c'est donc moins de savoir si telle religion répond à la vérité, que de saisir et de reconnaître dans les religions le sens religieux de l'humanité, progressif, générateur et destructeur des religions." Over het christendom laat hij zich aldus uit (bl. 133): »Entre la religion du peuple juif et celle de Jésus il existe un abîme, les rapports qui viennent de Moïse, d'Abraham et des prophêtes forment ce qu'il y a de moins chrétien dans l'Evangile; ils sont aussi ce qu'il renferme de moins humain: le levain de sang et de persécution qui fermente dans les sectes chrétiennes est une inoculation de l'intolérance juive, les haines de Jéhovah y resprirent. En tout ce qu'il a d'essentiel, de vivant et d'original, le christianisme se détache du judaisme, il s'y rattache par tout ce qu'il a d'étroit, de faux, de mortel. Qu'elle analogie de fond peut-il exister entre la doctrine qui proclame la fraternité des hommes, et celle qui proclame qu'il n'y a qu'un peuple entre tous, le juif, et que Dieu n'a d'amour que pour ce peuple unique et cette unique race." Nog wil ik het volgende, dat de Schrijver over Jezus zegt, mededeelen. (bl. 136) »Jésus est le premier qui ait dit en invoquant Dieu: *Notre* Père! Il a relié l'homme à l'infini par l'amour. Paternité divine, fraternité humaine, c'est l'évangile tout entier..... Parfois, à la vue d'une seule misère, la pensée de toutes les misères humaines envahit notre esprit; nous

sentons chanceler notre foi en la justice, un flot sombre, amer, nous submerge et menace de noyer toute espérance; Jésus a dû éprouver cette douleur immense au jardin des Oliviers, et sur la croix lorsque, près d'expirer, il s'écriait d'une voix défaillante: »Mon Dieu! pourquoi m'as tu abandonné?" Voila des traits qui nous touchent et nous pénètrent. Mais un héros qui porte la cuirasse des dieux n'est pas notre semblable: qu'il s'en dépouille d'abord, et qu'il vienne avec nous combattre, à coeur découvert, la bataille de la vie! Alors nous le tiendrons pour notre, alors il pourra s'offrir en exemple, nous enseigner, nous reprendre, nous édifier et nous soulager. Si non, nous lui dirons: Qu'as tu de commun avec nous, masque trompeur."

Het laatste hoofdstuk »Réflexions diverses" biedt, uit den hof der menschenkennis, niet weinige gouden appelen op zilveren gebeelde schalen aan. Ik noem een en ander voorbeeld. »Notre temps est affairé: il lit comme on mange à la buvette des chemins de fer, debout, entre deux trains. On lit »sur le pouce". Tout s'improvise et se fait en hâte. Nous manquons d'âme, et nous sentons la fièvre." »Qui aime ne demande plus si la vie a un but." »L'intolérance n'est de droit que pour l'infaillibilité. Les hommes ont le devoir d'être mutuellement tolérants, parce qu'ils sont tous faillibles." »Pour être tolérant envers les hommes, il faut les aimer beaucoup ou beaucoup les mépriser." »Ne demandez pas d'équité au public, il n'a pas le temps. Le public d'ailleurs est condamné à ne juger que sur les apparences: autrement il ne serait plus le public." »On éprouve la beauté: elle n'est visible que pour le coeur; les yeux ne la voient jamais." »L'homme est né courtisan du succès. Les hommes que la fortune favorise sont ceux qui auraient le plus besoin de critique; ce sont ceux qui en rencontrent le moins. En revanche, ceux qui auraient besoin d'être encouragés restent toujours seuls. Que ne reussissent-ils? on les encouragera quand ils n'en auront plus besoin." »La discrétion est la pudeur de l'âme." »Se developper c'est agir sur soi, et se préparer de la meilleure façon à agir sur les autres." »Marcher est plus difficile que sauter."

Meer bepaald voor de geleerde wereld dan het boek van Dollfus is het nieuwe werk van Dr. Leopold George, ordentlichen Professor der Philosophie an der Universität zu Greifswald. Het is getiteld: *Die Logik als Wissenschaftslehre*, Berlin 1868, *f* 5,40. Van dezen schrijver bestaat reeds een geschrift: *Die fünf Sinne. Nach den neueren*

Forschungen der Physik und Physiologie dargestellt als Grundlage der Psychologie, en ook nog een *Lehrbuch der Psychologie*. Het tegenwoordige werk heeft als opdracht: »Den Manen seines verklärten Lehrers Friedrich Schleiermacher, zu seinem hundertsten Geburtstage in tiefster Verehrung und Dankbarkeit gewidmet." — Het volgende zal het standpunt van Dr. George eenigszins doen kennen. »Es lag in Kant ebensosehr ein realistisches als ein idealistisches Princip durch deren Combination er die früheren einseitigen Richtungen des Empirismus und Rationalismus bekämpfte und überwand. Wenn seine Nachfolger wiederum einseitig das eine oder das andere betonten und weiter entwickelten, so verliessen sie damit auch wieder den hohen, umfassenden Standpunkt, welchen Kant eingenommen hatte und es galt denselben wieder zu gewinnen. Inzwischen haben viele Andere auf dasselbe ziel hingearbeitet, aber mehr eklektisch eine Vermittlung erstrebt. Die Wissenschaftslehre, welche ich hiermit die Oeffentlichkeit übergebe, stellt sich nun mit voller Entschiedenheit auf diesen Standpünkt, indem sie dem idealen wie den realen Princip gleiche Berechtigung einraumt und damit zugleich der empirischen wie der rationalen Erkenntniss die gebührende Stelle in der Wissenschaft vindicirt." Over de wijze waarop de Schrijver zijn taak volvoerd heeft kan ik niet oordeelen, daar mij de gelegenheid om zijn boek te lezen, tot mijn spijt, ontbroken heeft.

De Aesthetiek is tegenwoordig aan de orde in de spreekzaal der wijsgeerige wetenschappen. Vooral Frankrijk en Duitschland bieden ons telkens aesthetische studiën van grooteren en kleineren omvang aan. Zoo heb ik nu aan te kondigen: *Aesthetiek auf realistischer Grundlage, von* J. H. v. Kirchmann. 2 *Bänder*. Berlin, 1868. *f* 7,60. Deze geleerde schijnt een Jurist te zijn. Blijkens eene opgave achter op den omslag, heeft hij onder anderen geschreven: »Das preussische Civil-Prozess-Gesetz" en »Die Werthlosigkeit der Jurisprudenz als Wissenschaft." Wil iemand uit deze laatsten titel een gevolgtrekking maken tot een paradoxale plooi in de persoonlijkheid van dezen schrijver, ik kan hem dienen met het bericht, dat in ieder geval de schrijver niet zal behooren tot de rustige en meegaande naturen. Immers op die opgave van zijne geschriften vind ik ook dit: »Actenstücke zur Amtsentsetsung des Appellationsgerichts-Präsidenten von Kirchmann, Berlin, 1867." Wat nu deze Aesthetiek betreft, ik kan niet beter doen, dan met het navolgende uit

de Voorrede den aard van von Kirchmann's standpunt doen kennen. »Idealismus (von Kirchmann bedoelt het idealisme der Hegelsche Philosophie) und Realismus sind die beiden grossen Gegensätse, in denen die Philosophie seit ihren Bestehen sich bewegt, alle anderen Systeme sind nur Modifikationen jener. Das wesen beider liegt in den Quellen, aus denen sie den Inhalt schöpfen. Der Idealismus lässt nur das *Denken* oder die Vernunft, als die Quelle der Wahrheit zu; der Realismus dagegen erkennt nur die Quelle an, aus welcher der Inhalt des Seienden gewonnen werden kann; das Denken ist ihm nur ein Mittel, das Wahrgenommene zu reinigen, und das Allgemeine daraus auszusondern."

»Indem der Idealismus nur das Denken anerkennt und das Wahrnehmen als die Quelle des Irthums von sich weist, ist es natürlich, dass der Unterschied von *Sein* und *Wissen* bei ihm allmählig immer dünner werden und zuletzt ganz verschwinden muss. Die Beziehungsformen, welche nur dem Wissen angehören, insbesondere die Kategoriën der Erzeugung und Entwicklung, erhalten in ihm die Natur seiender Bestimmungen; die Einheit wird über die Mannigfaltigkeit gestellt und eine Gränze des Wissens wird nicht anerkannt. In dem Bestreben, das Mannigfaltige in die höchste Einheit zurückzufuhren, wird selbst der Widerspruch herbeigeholt und zuletzt zum Kennzeichen aller Wahrheit erhoben. Das Sein hat sich in diesem System dem Wissen unterzuordnen und ein Sein, was der dialektischen Bewegung des Denkens sich nicht fügen will, wird als ein Werthloses und Unwirckliches bei Seite geschoben."

»Der Realismus dagegen, welcher das Sein nur mittelst der *Wahrnehmung* erreichen zu können glaubt, wird an dem Unterschiede von *Sein* und *Wissen*, als einem unüberwindlichen, festhalten, und letzteres dem erstern unterordnen. Er sondert die reinen Beziehungen des Denkens von den Begriffen des Seienden. Die Erzeugung des Einen *aus* dem Andern ist für ihn kein *seiender* Vorgang; die Unterschiede sind ihm unvertilgbar und das Ursprüngliche; es giebt keine Entwicklung des Einen *aus* dem Andern, weder im Sein noch im Wissen. Der Widerspruch ist ihm das ausnahmslose Zeichen der Unwahrheit; die Einheit ist nicht die Aufhebung, sondern nur die Verbindung der Unterschiede. Das Allgemeine kann nur durch Induktion gefunden werden und das Wissen des Menschen hat seine Schranken, jenseit deren noch ein mannichfaches, dem Menschen unerreichbares Sein bestehen kann."

In een volgend stuk hoop ik de aandacht te vestigen op de uitgave van het derde deel, eerste afdeeling, van *Die kunst im Zusammenhang der Culturentwickelung und die Ideale der Menschheit von M. Carrière.* Dit belangrijke werk eischt een uitvoeriger aankondiging dan ik nu geven kan.

F. W. B. v. B.

Het *Bibel-Lexikon* van Schenkel wordt geregeld voortgezet. Sedert mijne vroegere mededeeling (boven bl. 361) zijn drie nieuwe afleveringen verschenen, die ons brengen tot het artikel *Berufung*. Het zal dus vrijstaan te twijfelen, of het werk niet grooter omvang zal verkrijgen dan men aanvankelijk had berekend. Doch daartegenover staat, dat inzonderheid de langere artikelen zeer belangrijk zijn. Als proeven noem ik die over de Apocriefen van O. en N. Testament van Fritzsche en Holtzmann; over het Apostelconvent van Lipsius; over de Apostelgeschichte van Holtzmann enz. enz. Ook Merx en Nöldeke leverden kostbare bijdragen. Ik kan niet anders dan mijne vroegere aanbeveling met nadruk herhalen.

Het *Lehrbuch der hebr. Sprache* van F. Böttcher (zie boven I: 118) is nu compleet en voor $10\frac{2}{3}$ Thaler verkrijgbaar gesteld. Een enorme prijs voor eene grammatica, waaraan de syntaxis ontbreekt! In ons vaderland wordt op ditzelfde oogenblik eene Hebreeuwsche spraakkunst op kleiner schaal ter uitgave gereed gemaakt. Hare verschijning zal ons gelegenheid geven om ook op den arbeid van Böttcher terug te komen.

Paläorama. Oceanisch-amerikanische Untersuchungen u. Aufklärungen mit wesentlicher Berücksichtigung der biblischen Urgeschichten. Aus dem Nachlasse eines Amerikanischen Alterthumsforschers. (Erlangen, 1868; 2 Thaler). De meeste mijner lezers zullen aan dezen titel reeds genoeg hebben. Heeft iemand lust »Oceanisch-amerikanische Untersuchungen" in verband met Gen. I verv. in te stellen; vindt hij een geestverwant, die deze onderzoekingen publiek maakt — wij kunnen er niets aan doen, maar behoeven gelukkig het alzoo in de wereld gebrachte boek niet te lezen. Ik geef dan ook niet meer dan enkele wenken, bij het doorbladeren opgezameld. De Amerikaansche oudheidkundige, in den titel vermeld, is Dr. George Brown. Zijn ongenoemde Duitsche vriend biedt ons hier aan I.

zeven voorlezingen van G. B. over de »Urgeschichte" van Oceanië en Amerika; II. bijlagen, aan de papieren van G. B. ontleend, waarin onderscheidene bijzonderheden nader worden uitgewerkt en toegelicht; III. op zich zelve staande onderzoekingen over den uittocht van Israël uit Egypte, over den stam Dan, over *Gen.* X. — Het geheel is een samenweefsel van gewaagde, of liever onzinnige etymologieën en combinatiën. Toevallig sla ik daar op S. 273, waar ik lees: »Dasz die Genesis ein ächt amerikanisches Werk sei, welches entweder schon in dem jenseitigen Continente verfasst sei — — oder doch dem Stoffe nach aus alt-amerikanischen Ueberlieferungen gebildet würde — — das beweist ganz vorzüglich die Geschichte Jakobs und seiner Söhne, namentlich des Joseph." Bij deze ééne proeve zal ik het laten. Het leven is te kort, dan dat wij ons lang met zulke zotternijen zouden mogen bezighouden.

De *Fragmenta versionis S. S. Latinae antehieronymianae*, voor eenige jaren door E. Ranke ontdekt en uitgegeven, zijn thans op nieuw verkrijgbaar gesteld (Weenen, 1868; 2 Thaler) met eene *Appendix*, waarin de stukken zijn opgenomen, door A. Vogel in zijne *Beiträge* u. s. w. publiek gemaakt (zie hierboven bl. 107, 108), voor zoover deze behooren tot den *Codex Weingartensis*, waaraan ook de *fragmenta* van Ranke ontleend waren. Deze toevoegselen betreffen de laatste hoofdstukken van Ezechiël en zijn hierboven bl. 108 aangewezen.

P. de Lagarde is steeds bezig met de uitvoering van zijn plan om, door de uitgave der gezamenlijke oude vertalingen, een vasten grondslag te leggen voor de critiek van den Pentateuch. Thans is verschenen: *Genesis Graece. E fide edit. Sixt. addita scripturae discrepantia e libris mss. a se ipso collatis et edd. Aldina et Complutensi adcuratissime enotata* ed. P. de Lagarde (Lipsiae; 4 Thaler). Het denkbeeld, dat den onvermoeiden en nauwgezetten geleerde voor den geest staat, mag natuurlijk niet worden aangetast. Doch het schijnt twijfelachtig, of de resultaten beantwoorden zullen aan den arbeid, dien hij zich getroost, — in het belang van de weinigen, die zóó kostbare boeken koopen kunnen.

Het is ongeveer anderhalf jaar geleden, dat ik in dit Tijdschrift (I : 247) den Commentaar van Keil op de twaalf kleine profeten aankondigde. *Mutatis mutandis* zou ik die aankondiging thans kun-

nen laten herdrukken, ter inleiding bij ons publiek van den Commentaar van denzelfde op Ezechiël (*Bibl. Commentar über das A. T. herausgegeben von* C. F. Keil u. F. Delitzsch, III : 3; Leipzig, $2\frac{5}{6}$ Thaler). Dat er aan dit boekdeel van 527 bladzijden en vier gesteendrukte platen veel arbeid is ten koste gelegd; dat de oudere Commentatoren zijn geraadpleegd; dat Keil, met de hem eigene nuchterheid, uit twee of meer onbevredigende verklaringen altijd de meest bevredigende gekozen heeft — dit alles spreekt van zelf. Doch overigens levert ook wederom dit boek voor hen, die het O. Testament historisch-critisch lezen, zeer weinig of eigenlijk niets op. Men weet vooruit, hoe Keil over de moeilijkheden, die hij op zijnen weg ontmoet, zich zal heenzetten. Raadpleegt men hem over één der vele gewichtige vraagstukken, die de profetieën van Ezechiël doen oprijzen, men ziet zich keer op keer teleurgesteld. In den tegenwoordigen stand der critiek van het O. Testament hebben die profetieën meer dan gewoon belang. De verhouding van Ezechiël tot den Pentateuch of liever nog: tot de verschillende deelen van den Pentateuch, vordert bepaaldelijk een nieuw onderzoek. Uit dit oogpunt moeten vooral de laatste 9 hoofdstukken worden bestudeerd. Ook voor de juiste opvatting van het profetisme heeft het boek van Ezechiël onmiskenbaar groot gewicht. Doch voor Keil bestaan de quaestiën niet, naar welker oplossing wij zoeken. Geen wonder dus, dat hij er ook geen licht over doet opgaan. In plaats daarvan levert hij ons (S. 495—527) een breedvoerig onderzoek naar de plaats, die *Ezech.* XL—XLVIII in de Messiaansche profetie innemen. Met ongeloofelijk veel moeite worden de verwachtingen van den profeet der ballingschap met die van al de overige profeten en van het geheele O. Testament in overeenstemming gebracht. Karakteristiek is de laatste zinsnede van dien langen *excursus*: »Nach dem Allem steht das Auftreten Gogs erst noch in der Zukunft bevor, und wie sich dasselbe gestalten werde, das wird erst der Tag klar machen." Eerbied voor elke overtuiging, ook voor die van hen, die wachten op het optreden van Gog — over wien sommige mijner lezers, die zich in den jongsten tijd minder met hem hebben beziggehouden, *Ezech.* XXXVIII, XXXIX nog wel eens mogen nalezen. Doch met den dag wordt het duidelijker, dat de exegese der zoodanigen voor ons hare nuttigheid verloren heeft. Renan heeft ergens gezegd, dat men om de geschiedenis van een godsdienst te schrijven er aan geloofd moet hebben, maar er niet

langer aan gelooven moet. Ik waag het die stelling over te brengen op de interpretatie van de profeten des O. Verbonds. Bij gemis aan sympathie voor hunne vroomheid en voor hun streven zal men hun zeker geen recht laten weervaren. Maar nog veel meer zal men hen misverstaan, als men uitgaat van het vooroordeel, dat zij niet dan onfeilbare godspraken hebben verkondigd. In dat geval kan men hen niet nemen zooals zij zich geven, maar moet men hun vreemde denkbeelden opdringen. De arbeid van Keil is daarvan eene nieuwe proeve — die wij te liever hadden willen missen, omdat vóór hem Haevernick en Kliefoth hunne krachteu aan denzelfden profeet hadden beproefd. Mocht nu maar Delitzsch de bewerking van Jeremia op zich nemen! Indien iemand, dan is hij de man om de boven uitgesproken stelling te logenstraffen en het bewijs te leveren, dat wij ook van mannen van die richting veel leeren kunnen. Maar — hij veroorlooft zich dan ook kleine vrijheden en afwijkingen van de traditie, waarnaar men in dit lijvige boekdeel van Keil te vergeefs zoeken zal.

Die Trauergebräuche der Hebraeer. Inaugural-dissertation von F. I. Grundt (Leipzig; 1868. 1/3 Thaler). De schrijver, een leerling van Boettcher en Tuch, behandelt in 10 hoofdstukken het op den titel aangewezen onderwerp. Ziethier hunne opschriften: I. Ueber den Ausgang des Lebens; II. Die bei Kranken und Sterbenden zu beobachtenden Gebräuche; III. Das Begräbniss; IV. Dauer der Trauerzeit; V. Der Ausdruck der Trauer am Haupt; VI. Die besondere Haltung u. Bewegung der Hände u. Füsse in der Trauer; VII. Art u. Ziel des Ganges der Trauernden; IX. Die Unterbrechung der Sorge für den Körper u. der Geschäfte des Lebens in der Trauer; X. Die Kleidung Trauernder. — Dit alles wordt behandeld niet alleen volgens het O. Testament en met het oog op de oude Israëlieten, maar ook volgens den Talmud en met betrekking tot de latere Joden. Het geheel maakt den indruk van groote nauwkeurigheid, doch ongaarne mist men geheel of nagenoeg de psychologische verklaring van de gebruiken, welke de auteur in zijne bronnen aanwijst. Men herkent wellicht al te zeer den discipel van Boettcher. Ook zou het geschrift er bij gewonnen hebben, wanneer de schrijver de verschillende tijden meer uit elkander gehouden had. Dan zou het b. v. gebleken zijn, of en in hoeverre het geloof aan onsterfelijkheid in de rouwgebruiken wijziging had gebracht.

Van Geigers *Jüdische Zeitschrift* is eene nieuwe aflevering verschenen (Jahrgang VI Heft 2). Bijzondere opmerkzaamheid verdienen de verhandelingen van den uitgever over Maleachi en den jongeren Jesaja (S. 68—101), ten betooge dat die beiden verschillende geestesrichtingen vertegenwoordigen, eene uiterlijk-zinnelijke en eene innerlijk-spiritualistische; over de zalfolie bij de Phariseën en de Evangelisten (S. 105—121) — waarin eene gloednieuwe verklaring van *Matth.* XXVI: 6 verv. ll. pp. wordt voorgedragen, die mij toeschijnt geheel »verfehlt" te zijn; over Jochanan ben Sakkai en Elieser ben Hyrkan (S. 131—136); over de Joodsche kalenderberekening (S. 141—151); verder een kort, maar zeer lezenswaardig opstel van Dr. Kohler over het woord אָבִי (»mijn vader"), waarvoor hij hier en daar in het O. Testament in de plaats stelt אֲבִי — הֲבִי, eene *particula interrogandi* (S. 136—41).

Onderscheidene nieuwe boeken kan ik voor ditmaal alleen noemen, omdat ze mij nog niet in handen gekomen zijn of de tijd mij ontbroken heeft om er nadere kennis mede te maken. Onder den titel *Philonea* heeft C. Tischendorf eenige tot heden onuitgegeven en door hem opgespoorde stukken van Philo Alexandrinus in het licht gezonden (Leipzig, 2 Thaler). — De ook in ons vaderland — o. a. door zijne *Egyptische Koningsdochter* — gunstig bekende Dr. Georg Ebers, Privaatdocent te Jena, heeft het eerste deel uitgegeven van een nieuw werk: *Aegypten und die Bücher Mose's. Sachlicher Commentar zu den Aegyptischen Stellen in Genesis und Exodus* (Leipzig, $2^2/_3$ Thaler). De auteur heeft der Redactie een exemplaar van zijn boek ter aankondiging toegezegd; zij zal zich gaarne kwijten van den plicht om hare lezers in te lichten omtrent dezen tegenhanger van Hengstenberg's bekend geschrift. — Van het beroemde boek *Cosri* of *Kusari* van Jehuda ha-Levi bezorgt Dr. D. Cassel eene nieuwe uitgave in 4 afleveringen, waarvan tot dusver de eerste verschenen is (Leipzig, à $^3/_4$ Thaler). — Eindelijk zij hier nog vermeld, dat volgens het vroeger (bl. 364) even aangewezen prospectus thans werkelijk is verschenen: *Von Eden nach Golgatha. Biblisch-geschichtliche Forschungen. Mit einer Karte von Galiläa.* Von L. Noack, Prof. zu Giessen, Ier Band. *Vom Antilibanon nach Gosen.* II^er^ Band. *Aus Gosen zur Landschaft des Hohenliedes.* (Leipzig, 9 Thaler). Niemand zal zich verwonderen, dat ik de 1400 bladzijden, die ons hier worden aangeboden, nog niet gelezen heb. Doch ik vrees bijna, dat ik ze ook niet

lezen zal. De hier opeengestapelde en met groote geleerdheid gestaafde hypothesen zijn in hare soort even zonderling als het boven besproken *Paläorama.* Wel verlaten wij hier Azië niet en blijven zelfs gewoonlijk binnen Palestina's grenzen. Doch overigens wordt niets aan zijne plaats gelaten en een hoog gebouw opgetrokken, waaraan slechts de grondslag schijnt te ontbreken. Misschien vind ik later gelegenheid om dit voorloopig oordeel te staven. Doch voorshands twijfel ik niet of het zal worden beaamd door allen, die Noack's boek in handen krijgen.

13 Augustus 1868. A. K.

VARIA.

Philosophische Monatshefte. Herausgegeben von J. Bergmann. 1 Band. 3 Heft. (Juni) bevat:

Freiheit oder Communismus? Untersuchung der socialen Frage von ihrer rechtlichen und ihrer ökonomischen Seite, von R. Schellwien.

Ueber das Geistige nach seinem ersten Unterschiede vom Physischen im engeren Sinne, von Hermann Langenbeck.

Eine Verbesserung des Leibnitz-Textes, von A. Richter.

Literarische Revue en Chronik.

Heft 4 bevat:

E. Bratuscheck, A. Boeckh als Platoniker.

R. Schellwien, Freiheit oder Communismus.

Literarische Revue en Chronik.

Zeitschrift für Philosophie, enz. von Dr. von Fichte, Dr. Ulrici und Dr. Wirth. 53 Band, 1stes Heft bevat:

Untersuchungen über verschiedene Aeusserungen des sporadischen Lebens, vom Grafen von Gobineau. Zweiter Theil (Schluss).

Der Grundgedanke in der Göthischen Faustdichtung. Ein Vortrag, gehalten im Göthehause zu Frankfurt, am 10 Nov. 1867, von Prof. Dr. Schliephake.

Ueber die Entstehung unsrer Gesichtswahrnehmungen, von J. J. Müller.

Ueber eine philosophische Propädeutik aus der Schule der Neuplatoniker, von Dr. Arthur Richter. Zweite Hälfte, 1868, 4.

Recensionen.

Zeitschrift für luther. Theol. u. Kirche. 1868, 4.

Dr. A. Köhler, über das Verhältniss des A. B. zum N. B.

Tietz, die Mystik u. ihr Verhältniss zur Reformation, I.

Plitt, über Dorner's Geschichte der protest. Theol.

Döhler, der 28 Art. der Augustana u. die Synode von Buffalo.

Miscellen.

Revue de théologie. 1868, 4.

M. Nicolas, de la doctrine des Triades des Bardes gallois.

Muston, sur la date de la Nobla Leyczon.

Goy, Schleiermacher. VI.

Chronique.

Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 1868. 4.

A. Hilgenfeld, der Magier Simon.

H. Steiner, Der Arabische Auszug des »Propheten Esra" nebst Berichtigungen zu der arabischen Übersetzung.

A. Hilgenfeld, das Johannis-Evangelium nicht interpolirt.

R. Spiegel, Zwei ungedruckte Briefe Ph. Melanchthon's.

Egli, Scholien zur H. S. (Fortsetzung).

Roensch, Vorschläge u. Berichtigungen zu der griech. Rückübersetzung der Ἀνάληψις Μωυσέως.

Schreiben des Hrn. Dr. Land in Amsterdam an den Herausgeber.

Theol. Stud. u. Krit. 1868, 4.

Plitt, über die Lehrweise der böhmisschen Brüder.

Schrader, zur Textkritik der Psalmen.

Linder, der Unionsversuch des Duräus.

Riehm, über Sargon u. Salmanassar.

Märcker, über die Zahl 666, Off. 13, 18.

Klostermann, das Marcusevang. rec. von Weisz.

Sack, Gesch. der Predigt u. s. w. rec. von Cosack.

Rothe, theol. Ethik, rec. von O. Pfleiderer.

Jahrbücher für deutsche Theol. 1868, 3.
Köstlin, Studien über das Sittengesetz.
Schultz, Röm. 9, 5. erklärt.
Anzeigen neuer Schriften.

Zeitschrift der deuts. morgenl Gesellsch. XXII, 1 u. 2 bevat o. a. een verhandeling van Carl Sax, über die babylonische Urgeschichte u. über die Nationalität der Kuschiten u. der Chaldäer.

Van de pauselijke uitgave van den Codex Vaticanus, waarop Tischendorf ons reeds heeft voorbereid, is thans het *Programma* verschenen. Als uitgevers worden daarin genoemd Car. Vercellone en Jos. Cozza. Het werk zal verschijnen in 6 deelen (4 deelen O. T., 1 deel N. T., 1 deel *Apparatus criticus*), elk van 75 à 80 vel druks van 4 bladzijden, tegen 1 3/5 Lire het vel: het geheele werk zal dus ongeveer 400 gulden kosten. De uitgave zal zoo nauwkeurig mogelijk het handschrift zelf voorstellen, en wel de *prima manus* met de latere correctiën — voor zoover deze niet in den *Apparatus* moesten worden opgenomen. De Grieksche letter is die van Tischendorf's Sinaïticus; het papier is fraai en stevig. Voor de volkomen overeenstemming dezer uitgave met het origineel stellen Vercellone en Cozza zich borg. De boekhandelaar Jos. Spithöver te Rome belast zich met de bezorging van het werk aan de inteekenaars.

CRITISCHE BIJDRAGEN TOT DE GESCHIEDENIS VAN DEN ISRAËLIETISCHEN GODSDIENST.

III. JAHVEH EN MOLECH [1].

Het zal mij door mijn vriend Oort niet euvel worden geduid, dat ik in deze „Bijdrage" wederom met hem van gedachten wissel over een belangrijk punt in de geschiedenis van Israëls godsdienst. Ten aanzien van den gang dier geschiedenis stem ik, in het algemeen, met hem overeen: dáárom juist is het mij eene behoefte en acht ik het tevens nuttig, de afwijkingen omtrent bijzonderheden openlijk ter sprake te brengen en, zoo mogelijk, te rechtvaardigen. Daarenboven heb ik in de vroegere „Bijdragen" de behandeling van het hierboven aangewezen onderwerp toegezegd en kom ik zoo van zelf met *„Het menschenoffer in Israël"* in conflict. Het is evenwel mijn voornemen niet, dat geschrift op den voet te volgen. Veeleer wensch ik, volgens den leiddraad van het O. Testament zelf, de geschiedenis van den Israëlietischen Molech-dienst te verhalen en daarna zijne verhouding tot de Jahveh-vereering toe te lichten.

De rangschikking der getuigenissen, die ons bij dit onderzoek te stade komen, baart eenige moeilijkheid. Het zijn deels historische berichten over den dienst van Molech in verschillende perioden van Israëls geschiedenis, deels profetische en legislatieve waarschuwingen tegen dien vorm van afgoderij. Laten wij ze chronologisch op elkander volgen, naar den tijd waarin ze geschreven zijn — voorzoover wij dien namelijk kennen — dan verliezen wij den draad der geschiedenis van de Molech-vereering uit het oog. Rangschikken wij ze daarentegen naar de

---

[1]) Verg. Jaargang I, bl. 53 verv.; 691 verv.

tijden, waarop ze betrekking hebben, dan blijkt niet aanstonds, of de denkbeelden der oud-testamentische schrijvers over Molech in den loop der eeuwen wijziging hebben ondergaan. Toch zal aan deze laatste methode de voorkeur moeten gegeven worden, daar het mogelijk schijnt haar zóó toe te passen, dat het nut, aan de eerste methode verbonden, ons niet ontgaat. De lezer oordeele, in hoever ik daarin ben geslaagd!

Uit de beide, daareven aangewezen oogpunten zou aan het bekende getuigenis van Amos over de afgoderij der Israëlieten in de woestijn (H. V: 26) de voorrang moeten worden toegekend. Doch — het wordt algemeen erkend — die plaats is wanhopig duister. Zij geeft geen licht, maar moet het van elders ontvangen. Wij doen dus verstandig, wanneer wij haar voorloopig laten rusten. Straks zal zij onze aandacht niet ontgaan.

Wij beginnen dus met den tijd van Salomo (± 1015—975 v. Chr.). Aangaande dien koning wordt bericht, dat hij, in de nabijheid van Jeruzalem, eene b a m a h bouwde ter eere van Astoreth, Camos en d e n g o d d e r A m m o n i e t e n. Deze laatste heet tot driemalen toe מלכם [1]), eens מֹלֶךְ, volgens de Masorethen zonder lidwoord [2]). Hoe moet de eerstgenoemde naam worden uitgesproken? In welke betrekking staat die tot den tweede?

1°. De Masorethen schrijven M i l c o m, evenals de LXX *Μελχώμ* en de Vulgata (2 *Kon.* XXIII: 13) Melchom. Zij zien dus in de vier consonanten van den Hebreeuwschen tekst één enkel woord, eene afleiding van מלך, maar geene samenstelling met het *pronomen suffixum.* Geiger evenwel meent, dat deze vocalisatie tendentieus is; dat zij met opzet het *suffixum* onkenbaar tracht te maken. Laat mij zijne eigene woorden mededeelen, want ik ben er niet zeker van, dat ik hem goed versta, en zou hem dus licht onrecht aandoen. „Wo das Wort" (מלך) — zoo schrijft hij [3]) — „durch ein Suffix als „ihr König" bezeichnet wurde, der Sinn aber durch den Zusammenhang unzweifelhaft diesen ammonitischen Götzen verlangte, dieses „ihr König" also weiter Nichts bedeuten könnte, als der auch von den Israëliten

---

[1]) 1 *Kon.* XI: 5, 33; 2 *Kon.* XXIII: 13.
[2]) 1 *Kon.* XI: 7.
[3]) *Urschrift* u. s. w. S. 306.

verehrte Königgötze, machte man aus מַלְכָּם gar ein ganz neues Nomen proprium מִלְכֹּם, wie 1 Kön. 11, 5, 33; 2 Kön. 23, 13, um ebensowohl die Vermischung mit dem „Könige" zu beseitigen als auch den verletzenden Umstand, dass dieser Götze geradezu die israelitische Nationalgottheit geworden war." Volgens Geiger — als ik hem nl. wel begrijp — zullen wij dus 1 *Kon.* XI: 33 moeten vertalen: „omdat zij mij [Jahveh] verlaten en zich neergebogen hebben voor Astoreth, de godheid der Zidoniërs, ... en voor hun Koning, den god der Ammonieten" — hetgeen dan beteekenen zal, dat Israël dezen Ammonietischen god tot zijn Koning of nationale godheid heeft gemaakt. Zonderlinge manier van zeggen, die alzoo aan den schrijver wordt toegekend! Terwijl hij drie vreemde goden noemt, zal hij, geheel in het voorbijgaan en als het ware in een tusschenzin, te kennen geven, dat de laatste van die drie in Salomo's dagen Israëls nationale god werd! Doch wij behoeven bij Geigers meening geen oogenblik langer stil te staan. Men beproeve slechts haar toe te passen op de beide andere plaatsen, 1 *Kon.* XI: 5; 2 *Kon.* XXIII: 13, en men bemerkt aanstonds dat zij daarop schipbreuk lijdt: hier gaat een enkelvoudig subject (Salomo) vooraf en is voor een meervoudig *suffixum* geene plaats. Er komen daarenboven nog andere teksten in aanmerking, die Geiger, vreemd genoeg! h. t. p. met stilzwijgen voorbijgaat. De profeet Jeremia spreekt H. XLIX: 1, 3 over den Ammonietischen god en noemt hem beide malen מלכם. Ook hier kan aan een *suffixum* niet worden gedacht, want Jeremia spreekt tot de Ammonieten en zou dus het *pronomen* van den 2den persoon hebben moeten gebruiken. Het staat dus vast, dat מלכם, waar de god der Ammonieten bedoeld wordt, één enkel woord is. Eene andere vraag is, of dat woord Milcom moet worden uitgesproken? De Masorethen zelven schrijven *Jer.* XLIX: 1, 3 Malcam. Is deze lezing wellicht de ware en te verklaren: volkskoning (מלכעם)? Door den Tyrischen Melkarth (stadskoning) wordt deze gissing aanbevolen. Doch hoe dit zij, „in het O. Testament" — zeg ik met Oort [1]) — „is Milcôm of Malcâm blijkbaar overal een eigennaam." Voor ons tegenwoordig doel hebben wij daaraan genoeg.

2°. Zeer vreemd mag het nu heeten dat deze Ammonietische

---

[1]) *Het menschenoffer*, bl. 63.

god 1 *Kon.* XI: 7 Molech wordt genoemd — in strijd met vs. 5, 33, waar de andere naam voorkomt. Oort houdt den tekst der geheele pericope vs. 3*b*—7 voor „jammerlijk bedorven" en de woorden: „en voor Molech, den gruwel der Ammonieten" voor een later toevoegsel [1]). Ik zou meer geneigd zijn om aan de overwerking van een ouder bericht door den laatsten Redactor te gelooven. Doch het loont de moeite niet, daarover in discussie te treden; voor beslissing is de quaestie niet vatbaar. De lezing מלכם (vs. 5, 33; 2 *Kon.* XXIII: 13; *Jer.* XLIX: 1, 3) is in ieder geval veel beter gewaarborgd dan מֹלֶךְ in vs. 7. Hecht men aan de laatstgenoemde lezing eenige beteekenis; houdt men haar voor meer dan eene schrijffout of vergissing, dan kan men daarin het bewijs vinden, dat een later Israëliet tusschen Malcám en Molech geen onderscheid zag. Het zal ons vrijstaan, hierin met hem in te stemmen of van hem te verschillen, naar gelang van het resultaat, dat ons eigen onderzoek zal opleveren.

Wij hebben geene reden om het feit, dat ons 1 *Kon.* XI medegedeeld en door 2 *Kon.* XXIII bevestigd wordt, in twijfel te trekken. Wij nemen dus aan, dat Salomo voor verschillende vreemde goden, o. a. voor den Ammonietischen Malcám, een heiligdom stichtte, dat eerst na ruim 350 jaren door Josia werd onbruikbaar gemaakt. Gedurende dien tijd heeft men er zeker in geofferd: hoe zou het anders in stand gebleven zijn? Doch het blijkt niet, dat òf dat heiligdom òf, meer in het algemeen, de vereering van Malcám in het rijk Juda ooit *en vogue* is geweest. Niemand spreekt er althans van — ook niet de profeten, die te Jeruzalem zich ophielden, zooals Jesaja en Jeremia [2]). De schrijver van *Koningen* noemt dat heiligdom slechts tweemalen, waar hij handelt over de stichting en over de verontreiniging. Kortom: de Ammonietische god moet, indien ons niet alles bedriegt, onder Israël een kwijnend bestaan geleid hebben.

Wij springen nu een geheel tijdvak over. De meening van Geiger [3]), dat Amos [4]) en Hosea [5]) hier en daar van Molech

[1]) T. a. p. bl. 51— 53.

[2]) *Zeph.* I: 4 komt מלכם voor, doch, gelijk later blijken zal, in een anderen zin.

[3]) *Urschrift*, S. 306 f.

[4]) Niet alleen H. V: 26 — waarover straks meer — maar ook H. I: 15; VII: 13.

[5]) H. V: 13; X: 6, 7, 15.

spreken, is m. i. door Oort afdoende wederlegd [1]): ik behoef er hier niet op terug te komen. In eene algemeene beschouwing over den godsdienstigen toestand van het Rijk der tien stammen, van den laatsten Redactor van *Koningen* afkomstig, wordt den burgers van dat rijk, onder meer, ook dit verweten: „zij gaven hunne zonen en hunne dochteren over in het vuur" [2]). Dezelfde formule, met geringe afwijkingen, wordt ook voor het rijk van Juda, in de 8ste en 7de eeuw vóór onze jaartelling, gebezigd. Van Achaz (741—725 v. Chr.) wordt gezegd: „hij wandelde in den weg der koningen van Israël, ja ook zijnen zoon gaf hij over in het vuur, naar de gruwelen der volkeren, die Jahveh voor de Israëlieten verdreven had" [3]). Van Manasse (696—641 v. Chr.) heet het: „en hij gaf zijnen zoon over in het vuur en pleegde wichelarij en tooverij enz." [4]). Dat deze getuigenissen op ons onderwerp betrekking hebben, blijkt uit het bericht van denzelfden schrijver over Josia's hervorming, dat ik daarom aanstonds laat volgen: „Hij (Josia) verontreinigde het topheth, dat in de vallei van Ben-Hinnom was, opdat men zijn zoon en zijne dochter niet meer zou overgeven in het vuur aan den Molech (לַמֹּלֶךְ)." [5]) Hier vinden wij dezelfde spreekwijze (העביר באש), maar opgehelderd door het toevoegsel: „aan den Molech." Zonder bedenking vatten wij dan ook de berichten over Achaz en Manasse in dienzelfden zin op. Niet ten onrechte meldt dus de Chroniekschrijver (zie n. 3, 4), dat het kinderoffer van die beide koningen „in de vallei van Ben-Hinnom" plaats had — op datzelfde „topheth," dat door Josia verontreinigd werd. In die overtuiging worden wij bevestigd door eene plaats van Jesaja, den tijdgenoot van Achaz, waarin het woord תָּפְתֶּה voorkomt, dat van topheth alleen in vorm schijnt te verschillen [6]). Ook Jeremia's profetieën leiden ons tot dezelfde conclusiën. Men vergelijke onderling *Jer.* VII: 31; XIX: 5; XXXII: 35. Wèl doen

---

[1]) T. a. p. bl. 70—72.

[2]) 2 *Kon.* XVII: 17.

[3]) 2 *Kon.* XVI: 3 verg. 2 *Chr.* XXVIII: 3: „en hij rookte in de vallei van Ben-Hinnom en hij verbrandde (ויבער, voor ויעבר) zijne zonen in het vuur, naar de gruwelen enz."

[4]) 2 *Kon.* XXI: 6; verg. 2 *Chr.* XXXIII: 6: „en hij gaf zijne zonen over in het vuur in de vallei van Ben-Hinnom en pleegde wichelarij enz."

[5]) 2 *Kon.* XXIII: 10.

[6]) *Jes.* XXX: 33.

zich daar eenige nieuwe bijzonderheden voor, b. v. dat de hoogten in de vallei van Ben-Hinnom „hoogten van Baäl" genoemd worden en dat de kinderen „ter eere van Baäl" worden verbrand — bijzonderheden, waarop wij zoo aanstonds terugkomen. Doch ook Jeremia plaatst „het topheth" of „de hoogten van topheth" in de meer genoemde vallei en spreekt (H. XXXII: 35) van het „overgeven van zonen en dochteren aan den Molech."

Het mag dus voorloopig als bewezen worden aangenomen, dat in al de hier genoemde teksten van Molech-vereering sprake is. Doch naar aanleiding van die teksten rijzen verschillende vragen op, die ik achtereenvolgens beproef te beantwoorden.

1°. Allereerst zou hier de formule העביר, met of zonder באשׁ en למלך, in aanmerking komen. Doch aan hetgeen ik vroeger in dit Tijdschrift [1]) tot hare verklaring bijbracht, heb ik thans niets toe te voegen. Men houde het dus daarvoor, dat het *verbum* in die formule de beteekenis heeft van „overgeven," „overdragen" en dat „zijn zoon (aan den Molech) over te geven (in het vuur)" een euphemisme is voor: „zijn zoon als brandoffer aan Molech toe te brengen." Daarover bestaat tusschen Oort en mij geen verschil van meening.

2°. Zoodanige offers werden aan den Molech toegebracht in de vallei van Ben-Hinnom. In dezen naam kan ik, evenmin als Oort [2]), eene toespeling vinden op het kinderoffer. Ben-Hinnom is vermoedelijk een voormalig eigenaar van het ten zuiden van Jeruzalem gelegen dal. Waarom het ook later zijn naam behield, is ons onbekend. Doch er is daarin niets vreemds.

3°. Het tooneel van dien Molech-dienst wordt nog nader aangeduid door den naam t o p h e t h, in het Hebreeuwsch התפת met het lidwoord, dat evenwel hier en daar door de Masorethen, ten onrechte, in hunne vocalisatie niet is uitgedrukt [3]). Wij hebben daarbij te denken aan een gedeelte der vallei van Ben-Hinnom, dat, misschien wel door een ringmuur, voor den Molech-dienst was afgezonderd. Jeremia spreekt van „de hoogten van het topheth" (H. VII: 32), zoodat binnen dien afgesloten kring meer

---

[1]) I: 59—64.
[2]) T. a. p. bl. 113, 114.
[3]) *Jer.* VII: 32; XIX: 11, 12.

dan ééne offerplaats zich moet bevonden hebben. Voor de verdere bijzonderheden mag ik wederom naar Oort verwijzen [1]). Slechts één punt kan hier niet met stilzwijgen worden voorbijgegaan: de afleiding en beteekenis van het woord topheth. Nog onlangs hebben twee achtbare autoriteiten, Graf [2]) en Delitzsch [3]), zich verklaard voor de door Oort verworpen opvatting van topheth als scheldnaam = uitspuwsel. Dat het woord *Job* XVII: 6 dien zin heeft, kan m. i. moeilijk worden geloochend. Maar dan wordt het tevens zeer waarschijnlijk, dat Jeremia — en op zijn voetspoor de auteur van 2 *Kon.* XXIII: 10 — wanneer zij het tooneel der kinderoffers zoo noemen, zich van de ongunstige beteekenis van dien naam bewust zijn geweest, indien niet die naam door hen, die het kinderoffer afkeurden, uitgedacht en alzoo van den aanvang af een scheldnaam geweest is. Men herinnere zich, dat Hosea (H. IX: 10) en Jeremia (H. III: 24; XI: 13) Baäl bôscheth („schande") noemen, en dat Beth-el door Hosea (H. IV: 15; V: 8; X: 5), met het oog op Amos (H. V: 5), Beth-aven („onheils-huis") genoemd wordt: het staat dus vast, dat het in den geest der profeten lag, zich van zoodanige benamingen te bedienen. Wat zou ons dan verhinderen aan te nemen, dat „de hoogten van topheth" bij hen, die daar offerden, den anderen naam „hoogten van Baäl" dragen, dien wij ook bij Jeremia aantreffen? Volgens Oort zullen de woorden van dezen profeet (H. VII: 32; XIX: 6) bewijzen, dat topheth geen scheldwoord was. „Zoo zegt Jahveh" — heet het t. a. pp. — „de dagen komen, waarin men niet meer zeggen zal: het topheth en dal Ben-Hinnom, maar: dal der slachting." Misschien ligt het aan mij, doch ik zie niet in, dat deze profetie eenig bezwaar oplevert. Kan men niet, omgekeerd, zeggen, dat de profeet ook een anderen aanstaanden naam voor topheth zou hebben opgegeven, indien dit woord bij de Molech-dienaars in gebruik ware geweest? Nu daarentegen kon hij zich bepalen tot „het dal van Ben-Hinnom." Doch laat ons bij deze quaestie ons niet langer ophouden! Heeft het topheth in de nabijheid van Jeruzalem met dat van het boek *Job* niets gemeen, dan kennen wij de beteekenis niet van

---

[1]) T. a. p. bl. 114—117.

[2]) *Der Prophet Jeremia* S. 127 f.

[3]) *Der Prophet Jesaja* (Bibl. Comm. zum A. T. III. 1) S. 325 f.

den naam, dien het droeg. Doch ook in het tegenovergestelde geval leert zijn naam ons niets meer, dan dat zijne tegenstanders het verafschuwden — een feit, waaraan wij toch niet twijfelden. Van overwegend belang is dus het geschilpunt niet.

4°. Gewichtiger is zeker de vraag, of reeds Jesaja het topheth kent en vermeldt? Met het oog op H. XXX: 33 zijner profetieën beantwoord ik die vraag, met Oort [1], toestemmend, hoezeer met hem erkennende, dat die woorden van den profeet den uitlegger meer dan ééne moeilijkheid opleveren. Om niet noodeloos uitvoerig te worden geef ik hier eenvoudig eene vertaling, met enkele aanteekeningen. Wie zich daardoor niet bevredigd gevoelt, hij raadplege de commentaren. De profeet is bezig met de beschrijving van Jahveh's strafgericht over de Assyriërs (vs. 27 verv.). In het onmiddellijk voorafgaande vers schildert hij ons, hoe, onder het gejuich en snarenspel der bewoners van Jeruzalem, de straf van Jahveh op Assur nederdaalt en de verdelging voltrokken wordt (vs. 32). Daarop volgt dan: „want voorlang [2]) is een topheth [3]) gereedgemaakt; ook dit (topheth) is voor een koning [4]) bereid; hij (Jahveh) heeft den omtrek daarvan [5]) diep en wijd gemaakt [6]); vuur en hout is er in menigte; de adem van Jahveh, aan een zwavelstroom gelijk, ontsteekt het." — Volgens deze opvatting kende Jesaja de plaats, waar, ter eere van Molech, de kinderoffers werden verbrand, en heette zij reeds in zijn tijd, bij hen die deze godsvereering verafschuwden, het topheth. Dit laatste wordt natuurlijk niet toegestemd door Oort, die Jesaja althans niet onder de tegenstanders van

[1]) T. a. p. bl. 61, 62.

[2]) Eigenlijk: *gisteren* d. i. niet heden eerst, maar vroeger, bij voorbaat.

[3]) Ik vermoed dat תפתה door Jesaja zelven gemaakt is en dat wij den zin der paragogische ה niet beter kunnen teruggeven dan door te schrijven: een topheth. Ik houd het woord voor een *masculinum*. Zie n. 5.

[4]) Lees: לְמֹלֶךְ. De zin is: evenals het topheth voor den Molech (koning), zoo is ook dit topheth voor een koning (Sanherib) bereid. De woordspeling wordt nog treffender, indien men mag aannemen, dat de naam van den god in Jesaja's tijd ha-melech luidde en dat ha-molech eene tendentieuse uitspraak is. Zie beneden!

[5]) Het *suffixum femin.* slaat op תפתה, dat ook vrouwelijk kan worden gebezigd, omdat het eene offerplaats, bamah, aanduidt.

[6]) De athnach moet worden verplaatst, zoodat hij de hier bijeengevoegde woorden niet scheidt.

het kinderoffer rekent [1]). Wij komen er later op terug, wanneer wij het geheele systeem, waarbij dit gevoelen behoort, opzettelijk toetsen.

5°. Wie het topheth heeft gebouwd, wordt nergens bericht. Jeremia zegt alleen, dat Juda het gedaan heeft [2]). Wanneer wij evenwel bedenken, dat Achaz de eerste koning is, van wien verhaald wordt dat hij zijn zoon offerde, en dat Jesaja toont, het topheth te kennen — dan zullen wij gaarne ons zegel hechten aan de gissing van Oort [3]), dat geen ander dan Achaz de stichter is van die offerplaats. Josia heeft haar, gelijk wij boven zagen, verontreinigd. Na hem kwam zij niet weder in gebruik. Wel is waar Jeremia maakt er meer dan eens melding van in profetieën, die na Josia's hervorming werden uitgesproken. Doch hij zegt niet, dat zijne hoorders zich nog schuldig maakten aan de gruwelen, die daar werden gepleegd, al houdt hij zich overtuigd dat zij er de straf voor dragen zullen [4]). Al bestond dus — gelijk wij later zien zullen — de Molech-vereering nog steeds voort, zij herkreeg toch den luister en het officiëele karakter niet, die zij gedurende ruim eene eeuw, van Achaz tot Josia's hervorming toe, kan hebben bezeten. Met opzet zeide ik: kan hebben bezeten, want het ontgaat onze aandacht niet, dat wèl aan Achaz en Manasse, maar niet aan Hizkia deelneming aan de plechtigheden van het topheth wordt ten laste gelegd.

6°. Het bericht over Josia's maatregelen ten opzichte van het topheth (2 *Kon*. XXIII: 10) verdient nog opzettelijke overweging, vooral om de gevolgtrekkingen, die Oort daaruit heeft afgeleid. De vertaling, die ik er daareven van gaf (bl. 563), verbergt eene moeilijkheid, die zich in den grondtekst voordoet. Er staat nl. niet: לְבִלְתִּי הַעֲבִיר („opdat niet zou overgeven enz."), maar לְבִלְתִּי לְהַעֲבִיר. Zonder de minste aarzeling zouden wij de tweede ל, als geheel overtollig, schrappen, ware het niet dat in de Grieksche vertaling de voorafgaande negatie geheel weggelaten werd, zoodat er nu staat: *καὶ εμίανε..... τοῦ διαγαγεῖν ἄνδρα κτἑ.* Vindt men geene vrijheid om hier eenvoudig te schrijven: *τοῦ μὴ διαγαγεῖν κτέ*, dan houde men het daarvoor, dat er een re-

---

[1]) T. a. p bl. 119.
[2]) H. VII: 31; XIX: 5; XXXII: 35.
[3]) T. a. p. bl. 109 v.
[4]) Verg. Graf, *Jeremia* S. 126 f. en Oort t. a p. bl. 123 v.

latieve zin is uitgevallen en dat de oorspronkelijke tekst luidde: „en hij verontreinigde het topheth — — — dat de koningen van Juda gemaakt hadden, opdat men enz." Aldus, volgens de Syrische vertaling [1]), Dr. Oort [2]). Mij schijnt die lezing al het voorkomen te hebben van eene interpolatie uit vs. 5, 11, 12, volgens 2 *Kon.* XVI: 3; XXI: 6. Doch zij zou de moeite van een opzettelijk onderzoek nauwelijks loonen, indien zij alleen in de reeds aangeduide punten van den gewonen tekst afweek. Volgens Oort reikt het verschil verder. „De ware lezing vindt men in de Syrische overzetting: „hij verontreinigde het topheth, dat de koningen van Juda gemaakt hadden, opdat iedereen zijn zoon en zijne dochter voor den Molech zou doen doorgaan." Dit wijst ons op het kinderoffer als een zeer algemeen gebruik." In het vervolg wordt nog eenmaal van 2 *Kon.* XXIII: 10 gebruik gemaakt en op dat „iedereen" groote nadruk gelegd [3]). De Syrische vertaling is daaraan evenwel onschuldig. Er staat: למעברו גבר ברה d. i. „opdat men (eigenlijk: een man; איש) zijn zoon zou laten doorgaan." Desnoods mag men dus uit de Peschitto afleiden, dat „de koningen van Juda" het topheth voor algemeen gebruik gebouwd hadden of anders, dat zij ieder die lust had toelieten om daar zijn offer te brengen. Maar dat werkelijk iedereen er gebruik van maakte, zegt de vertaler niet, veelmin de Hebreeuwsche tekst, die, om de boven aangeduide redenen, de voorkeur schijnt te verdienen.

Zoo zijn wij dan ten aanzien van de Molech-vereering in het rijk van Juda voorloopig eenigszins nader ingelicht. Wij weten aan wien zij hare opkomst te danken had en wie hare openbare uitoefening verbood. Wij kennen de plaats, die als haar hoofdzetel mag worden aangemerkt. Het kinderoffer bleek ons haar hoofdbestanddeel te zijn. Doch — men bemerkt het zonder moeite — dit alles staat nog pas gelijk met de bemachtiging van de buitenwerken der vesting. Wie Molech was en in welke verhouding hij stond tot Jahveh — wij zijn daaromtrent nog even onkundig als te voren. Dit alleen mogen wij nu vaststellen, dat hij niet dezelfde is als de Ammonietische Malcám, dien wij uit Salomo's regeering kennen: in geen der berichten

[1]) Doch deze heeft eigenlijk: „en hij wierp omver de hoogten in Topheth enz."
[2]) T. a. p. bl. 34 v.
[3]) T. a. p. bl. 55.

over de Molech-vereering in de 8ste en 7de eeuw komt de naam Malcám voor en van de verontreiniging van het topheth wordt, in het verhaal van Josia's hervorming, de verontreiniging van Salomo's hoogten zoo duidelijk mogelijk onderscheiden [1]). Doch met dit bloot-negatieve resultaat kunnen wij ons natuurlijk niet tevreden stellen. Wij herhalen de reeds opgeworpen vragen: wie was Molech en in welke verhouding stond hij tot Jahveh?

De lezer keurt het zeker goed dat ik, alvorens te antwoorden, het materiaal, waarover wij beschikken, zoo volledig mogelijk hem voor oogen leg. Behalve de reeds besproken getuigenissen zijn er nog eenige, die wij niet mogen verwaarloozen. Daaronder zijn er zelfs, die op de 7de eeuw v. Chr. betrekking hebben en die ik alleen daarom tot dus ver onvermeld liet, omdat zij den geregelden gang van ons onderzoek zouden hebben gestoord.

Het blijkt, in de eerste plaats, dat Josia, toen hij het kinderoffer poogde af te schaffen, zich gedroeg naar de voorschriften van de Deuteronomische wet, die aan zijne geheele hervorming ten grondslag ligt. Men zie *Deut.* XII: 30, 31; XVIII: 10. „Onder u" — zoo heet het in de laatstgenoemde plaats — „zal niet gevonden worden die zijn zoon of dochter overgeeft in het vuur." Uit het onmiddellijk voorafgaande vs. 9 blijkt, dat de Deuteronomist dit gebruik rekent tot de gruwelen van de Kanaänietische volksstammen. Datzelfde spreekt hij uit in H. XII, waar tevens zijn afschuw van het kinderoffer onverholen aan het licht treedt. „Elken gruwel, dien Jahveh haat, hebben de volken van Kanaän ter eere van hunne goden verricht; ja zelfs (כי גם) hunne zonen en hunne dochteren verbranden zij voor hunne goden met vuur." Wij onderzoeken nu nog niet, of aan deze meening omtrent den oorsprong van het kinderoffer waarheid kan worden toegekend. Doch wij herinneren ons, dat ook de Redactor van *Koningen* haar uitspreekt, en ontdekken nu zonder moeite, dat hij haar overnam van den Deuteronomist, met wien hij ook in de woorden overeenkomt [2]).

Keurt Jeremia het kinderoffer ter eere van den Molech ten strengste af, zijn tijdgenoot Zephanja is in dit opzicht met hem homogeen. Men zal zich herinneren, dat hij in den aanhef zijner

---

[1]) Verg. 2 *Kon.* XXIII: 10 met vs. 13.

[2]) Men vergelijke vooral 2 *Kon.* XXI: 6 met *Deut.* XVIII: 10, 11: dezelfde combinatie van het kinderoffer met allerlei vormen van wichelarij.

profetie een algemeen strafgericht aankondigt. Daardoor zullen o. a. getroffen worden „die zich nederbuigen op de daken voor het heir des hemels en die zich nederbuigen voor Jahveh en zweren bij hun Mélech (בְּמַלְכָּם)" [1]). Men kan ook vertalen: — — „en zweren bij Malcám." Doch als men bedenkt èn dat die Ammonietische god, als voorwerp van de hulde der Israëlieten, bij Zephanja's tijdgenooten niet voorkomt, èn dat diezelfde tijdgenooten melding maken van den dienst van „ha-molech" — dan kan men, dunkt mij, niet wel twijfelen aan de juistheid mijner eerste vertaling. Het is zoo: bij Zephanja vinden wij den Melech, bij Jeremia en anderen den Molech. Doch dat komt voor rekening van de Masorethen, en niets verhindert ons, de vocalen van den éénen tekst aan die des anderen conform te maken. Welke uitspraak de voorkeur verdient, zullen wij later zien.

Het zal wel niemand bevreemden, dat thans ook Ezechiël als getuige optreedt: zijn leeftijd en zijne nauwe aansluiting aan Jeremia deden dat verwachten. Te vergeefs evenwel zoeken wij bij hem naar den Molech. Driemalen gewaagt hij van het kinderoffer [2]), doch telkens bepaalt hij zich tot de verzekering, dat het werd gebracht aan „de drekgoden" (גִלּוּלִים). Den dienst dier goden qualificeert hij als ontrouw van Israël aan Jahveh, als overspel. „Mijne zonen," „de zonen die zij mij gebaard hebben," — zoo noemt Jahveh in Ezechiëls profetieën de kinderen, die door de Israëlieten geslacht en aan de afgoden tot spijze gegeven worden. Blijkt hieruit reeds hoezeer de profeet dat offer verafschuwt, nog duidelijker openbaart zich die afschuw, waar hij Oholah en Oholibah moordenaressen noemt: „bloed kleeft aan hare handen." [3]) Wel niet ten onrechte brengt Oort [4]) met deze uitspraken een ander verwijt van Ezechiël in verband. Hij noemt Jeruzalem „eene bloedstad" en verhaalt met afschuw, dat hare burgers op kale rotsen bloed uitstortten, in plaats van het met aarde te bedekken: dat bloed wekte de gramschap van Jahveh op en riep om wraak. [5]) Waarschijnlijk hebben wij hier aan offerbloed te denken dat, juist omdat het heilig was, door de

---

[1]) *Zeph.* I: 5. Zeer terecht wordt het eerste הַנִּשְׁבָּעִים door Hitzig geschrapt. Zoo oordeelt ook Oort t. a. p. bl. 63 v.

[2]) H. XVI: 20, 21; XX: 30, 31; XXIII: 37—39.

[3]) H. XXIII: 37.

[4]) T. a. p. bl. 116, 117.

[5]) *Ezech.* XXIV: 6—8.

offeraars niet werd bedekt, terwijl de profeet, die zulk een offer met moord gelijkstelt, van dit niet-bedekken eene nieuwe grieve maakt. — Merken wij eindelijk nog op, dat Ezechiël den kinderofferaars ook ontheiliging van Jahveh's tempel ten laste legt: op den dag zelven, waarop zij hunne zonen ter eere hunner drekgoden hebben geslacht, komen zij in Jahveh's heiligdom om het te ontwijden. [1]) Natuurlijk was dit niet de bedoeling, waarmede die personen zoo handelden: zij moeten hebben gemeend, dat hun kinderoffer met de huldiging van Jahveh niet streed — zóó weinig zelfs, dat zij onmiddellijk na het offer den tempel bezochten. Wij zullen later zien wat daaruit mag worden afgeleid.

Van Ezechiëls profetieën stappen wij gemakkelijk over tot de wetten in *Lev.* XVIII verv. Volgens Graf zijn die wetten van Ezechiëls eigen hand — een gevoelen, dat door Bertheau omhelsd en als eene belangrijke ontdekking begroet is. [2]) Het is hier de plaats niet, om het uitvoerig te beoordeelen en de redenen bloot te leggen, waarom ik het niet geheel kan overnemen. Aan de nauwe verwantschap tusschen Ezechiël en die wetten kan niet worden getwijfeld. Zij treedt ook bij de behandeling van het onderwerp, dat ons bezighoudt, ten duidelijkste aan het licht. Men leze *Lev.* XVIII: 21; XX: 2—5. „Gij zult" — zoo heet het in de eerstgenoemde plaats — „gij zult van uw zaad niet geven om het te wijden aan den Molech en den naam van uwen god niet ontheiligen: ik ben Jahveh!" Hier wordt, gelijk men bemerkt, het kinderoffer, evenals bij den profeet, als ontheiliging van Jahveh's naam opgevat. Uitvoeriger is het andere wettelijke voorschrift. Ieder Israëliet of onder Israël gevestigd vreemdeling, „die van zijn zaad aan den Molech geeft," moet worden gedood, want — voegt de wetgever er bij — zoo heeft hij gedaan „om te verontreinigen Jahveh's heiligdom en te ontwijden diens heiligen naam." Ten slotte wordt de daad van den zoodanige gequalificeerd als een „den Molech achterna hoereeren" (*Lev.* XX: 5). — De plaatsing van beide wetten is eenigszins vreemd. De eerste komt voor te midden van waarschuwingen tegen allerlei vormen van ontucht; de andere gaat vooraf aan het verbod van wichelarij. Welke band, in den geest der wet-

[1]) H. XXIII: 38, 39.

[2]) Verg. van dit Tijdschrift Jaargang I 696 n. 3.

gevers, deze schijnbaar heterogene onderwerpen verbindt, leeren ons H. XVIII: 3, 24—30; XX: 22, 23: het zijn altemaal heidensche, bepaaldelijk Kanaänietische gebruiken, van welker navolging Israël, als een aan Jahveh gewijd en heilig volk, zich zorgvuldig moet onthouden.

Wij zijn met ons overzicht van de oud-testamentische getuigenissen over den Molech-dienst nagenoeg ten einde. Nog ééne plaats schiet er over, doch èn om hare duisterheid èn om haar onzekeren ouderdom kan zij nauwelijks als getuigenis gelden. Ik bedoel de veel besproken pericope *Jes.* LVI: 9 verv. In H. LVII: 5 is sprake van Israëlieten, „die de kinderen slachten in de dalen (drooge beddingen der beken), onder de spleten der rotsen." Het zou ons dus niet bevreemden kunnen, indien in dezen samenhang de Molech werd vermeld. Toch moet aan Oort [1]) en Delitzsch [2]) worden toegestemd, dat „de koning" in H. LVII: 9 niet een god, maar een aardsch koning is. Van een gezantschap naar dezen of genen vreemden vorst kan, op profetisch standpunt, worden gezegd, dat Israël „zich" daardoor „vernedert tot in den scheool": op eene bedevaart naar verre streken, tot huldiging eener vreemde godheid ondernomen, is deze uitdrukking nauwelijks toepasselijk. Maar zoo verliest dan de geheele pericope voor ons veel van haar belang. Zij blijft eene belangrijke bijdrage tot teekening van de afgoderij der Israëlieten vóór de ballingschap — immers van hen is hier sprake, welken ouderdom wij ook aan de profetie mogen toekennen — en inzonderheid van het kinderoffer. Doch over den Molech en zijne vereering verspreidt zij geen licht.

Wij zijn nu genoegzaam voorbereid om tot de beantwoording der boven reeds gestelde vragen over te gaan. In delibereerende vergaderingen is men gewoon het voorstel of amendement, dat de wijdste strekking heeft, het eerst in overweging te nemen en in stemming te brengen. Mogen wij deze methode ook bij dit onderzoek toepassen, dan zal aan het gevoelen van Dr. Oort over den Molech door niemand de prioriteit worden betwist [3]).

---

[1]) T. a. p. bl. 72—76.

[2]) *Der Prophet Jesaja* S. 551 f. Verg. ook H. Pierson, *Baetyliëndienst*, bl. 52—55.

[3]) Zeer beknopt is dat gevoelen reeds beoordeeld door Dr. C. H. van Herwerden, *Waarheid in Liefde*, 1868. III, bl. 161—167.

De nauwlettende overweging van al de oud-testamentische berichten leidt hem tot het resultaat, dat „de molech" — zooals hij, met opzet, schrijft, in plaats van: de Molech — niet is eene van Jahveh onderscheiden, vreemde godheid: molech-dienst, of liever: het wijden van zonen en dochteren aan den molech is een tijd lang een bestanddeel van het Jahvisme geweest; onder Achaz, waarschijnlijk ook onder Hizkia, ongetwijfeld ten tijde van Manasse behoorde het tot de orthodoxe Jahveh-vereering. Eerst door de Deuteronomische wet werd het afgekeurd, dientengevolge door Josia afgeschaft, tegelijkertijd en daarna door de profeten bestreden, ja als moord, als het vergieten van onschuldig bloed gebrandmerkt. — Op de vraag, of dan niet uit getuigenissen buiten het O. Testament om de vereering van een god, Molech of Melech geheeten, moet worden afgeleid? geeft Oort een ontkennend antwoord. [1]) „De algemeen verbreide meening, dat de dienst van een god Molech eene groote plaats heeft bekleed in de voor-aziatische godsvereering," komt voort „uit de ongelukkige gewoonte der historici om altijd, wanneer zij in latijnsche en grieksche schrijvers eenige melding gemaakt vinden van menschenoffers, te denken, dat die aan éénen bepaalden God werden gebracht. Dit is een vooroordeel, niets anders. Israël offerde kinderen en volwassenen aan Jhvh, Tyrus aan Melkarth, Moab aan Camos, ieder aan zijn eigen god. Dat men, misschien bij voorkeur bij zulke gelegenheden, de godheid met den koningsnaam betitelde, of zijn beeld, ten altaar ingericht, zoo noemde, leeren wij uit het O. Testament." Tot toelichting van de laatst aangehaalde woorden nog één citaat! „De offers voor den molech waren offers ter eere van Jahveh, en „de molech" was de benaming der beelden, waarin zij gebracht werden. Later is dit uit misverstand voor den naam van een anderen God gehouden, zooals blijkt uit de glosse in 1 *Kon.* XI: 7. Waarom nu echter dat beeld zoo heette, of het beschouwd werd als eene afbeelding van Jhvh, dan wel slechts als een altaar of oven, ziedaar wat, geloof ik, niet meer te beslissen is. Het laatste evenwel is mij het waarschijnlijkste, omdat de offeraars aan den molech den tempel bezoeken (*Lev.* XX: 2—5) [2]) en omdat *Zeph.* I: 5 het aanbidden van Jahveh naast het zweren bij den

[1]) T. a. p. bl. 80—85.
[2]) Juister zou hier geweest zijn de verwijzing naar *Ezech.* XXIII: 39.

melech wordt geplaatst; maar recht duidelijk zal de voorstelling der offeraars zelven wel niet geweest zijn" [1]).

— Bij de beoordeeling van dit gevoelen loopt men groot gevaar Dr. Oort te verongelijken. De nauwkeurige lezing van „*Het menschenoffer in Israël*" leert ons, dat hij verschillende wegen bewandeld heeft en vaststaat in de overtuiging, dat ze allen uitloopen op één punt. De menschenoffers, inzonderheid de kinderoffers ter eere van Jahveh waren onder Israël zeer gewoon, ja zelfs bij de wet voorgeschreven; de Israëlieten, die hunne kinderen aan den molech overgaven, hielden zich zelven voor dienaars van Jahveh; de berichten buiten het O. Testament over den god Molech zijn schaarsch en dubbelzinnig; Movers en anderen met hem verzekeren ten aanzien van dien god meer, veel meer dan zij verantwoorden kunnen; — deze en nog een aantal andere stellingen, van minder omvang en beteekenis, combineeren zich in den geest van Oort en leiden hem tot het gevoelen over Jahveh en den Molech, dat daareven werd weergegeven. Het is een zeer natuurlijk proces en tegelijk een sprekend getuigenis voor de zelfstandigheid van Oorts onderzoek. Laat mij er mogen bijvoegen, dat ik — niet alleen met vele bijzonderheden in zijn betoog, gelijk reeds gebleken is, gaarne instem, maar ook — uit het geheel veel geleerd heb, hoezeer ik, gelijk nu weldra blijken zal, mij de einduitkomst volstrekt niet kan toeëigenen.

De oprechtheid gebiedt mij zelfs, mijne verwondering uit te spreken, dat Dr. Oort, toen hij zijn resultaat had opgemaakt, zich niet gedrongen heeft gevoeld om het, van wege zijne innerlijke onwaarschijnlijkheid, te verwerpen en het geheele onderzoek, dat er toe geleid had, in elk zijner bijzonderheden te herzien. Of zeg ik te veel, als ik dat resultaat hoogst onwaarschijnlijk noem? Hoe men ook vocaliseere, melech of molech, de beteekenis van dat woord blijft altijd en *omnium consensu* „koning"; המלך is dus de koning. Maar hoe kan dan dat woord „de benaming" zijn geweest „van de Jahveh-beelden, waarin de kinderoffers aan Jahveh werden toegebracht?" Hoe kan het ooit iemand in den zin zijn gekomen, deze zoo te noemen? Of beteekent, volgens Oort, המלך iets anders? Hij zegt daarvan niets en had er toch niet van mogen zwijgen, indien hij in eene zaak als deze van het gewone gevoelen afweek. — Naderhand

[1]) T. a. p. bl. 79, 80.

— zoo vernemen wij verder — vond men in המלך uit misverstand den naam van een anderen god dan Jahveh, zooals blijkt uit 1 *Kon.* XI: 7. Uit misverstand? uit 1 *Kon.* XI: 7 alleen? Maar het getal van hen, die Molech voor een god houden, van Jahveh onderscheiden, was en is immers *legio?* Toegegeven voor een oogenblik — doch ook slechts voor één oogenblik — dat de Deuteronomist, Jeremia, Zephanja en de auteur van *Lev.* XVIII, XX tot dat aantal niet behooren, men zal toch niet kunnen ontkennen, dat Ezechiël dat gevoelen is toegedaan. Of zegt hij niet telkens, dat de kinderen der Israëlieten „aan de drekgoden" werden geofferd? [1]) Nu bedenke men wel, dat er, toen Ezechiël als balling werd weggevoerd, sedert Josia's hervorming pas 25 jaren verloopen waren. Kan hij dan ten aanzien van de molech-plechtigheden op het topheth in dwaling hebben verkeerd? Mag men hem „misverstand" toeschrijven? Neen, indien „de molech" een beeld van Jahveh was, dan heeft de profeet ons moedwillig bedrogen en had Dr. Oort voor deze consequentie van zijne stelling niet moeten terugdeinzen.

Doch laat ons, geregeld en zonder overhaasting, het betoog nagaan, waarvan wij nog alleen de uitkomst overwogen hebben. Ik meen te kunnen aantoonen, dat van al de bewijzen voor de identiteit van molech-dienst en Jahveh-vereering geen enkel den toets kan doorstaan. Voor een deel zal mijn betoog rusten op mijne vroegere verhandeling over de integriteit van *Ex.* XIII: 11—16 [2]), doch ik leg er mij op toe om het zooveel mogelijk daarvan onafhankelijk te maken. Bedrieg ik mij niet, dan laat zich al wat ik tegen Oort heb aan te voeren, tot vier hoofdpunten terugbrengen.

I. „De molech" — zoo lezen wij bij Dr. Oort [3]) — „beteekent een persoon of zaak, waarvan er meer konden zijn." „Een eigennaam is het niet, want het lidwoord staat er voor." „Als eigennaam komt מלך ook hier — d. i. in eenige even te voren verklaarde teksten — niet voor, want èn in Zephanja (I: 5) èn in Amos (V: 26) wordt het voornaamwoord er aan gehecht: „uw molech" en „hun molech."" [4])

---

[1]) Zie boven bl. 570.

[2]) Jaargang I: 54 verv.

[3]) T. a. p. bl. 59.

[4]) T. a. p. bl. 76.

In zekeren zin is dit onweersprekelijk. Het woord „mélech" is bij de Israëlieten altijd geweest en steeds gebleven een zeer gebruikelijk *appellativum*. Doch ditzelfde geldt b. v. van de nederlandsche woorden „heer" en „vader" — hetgeen niet wegneemt, dat onder ons „de Heer" en „de Vader" zeer gewone benamingen zijn van het Opperwezen. Zoo kan het immers ook in het O. Testament zijn? Aan de godheid of aan deze of gene godheid kan het praedicaat „koning" worden toegekend in meer dan één zin: *sensu politico*, wanneer de god wordt aangemerkt als opperste beheerscher van het volk, dat hem dient; *sensu physico*, wanneer hij wordt voorgesteld als heerschappij voerende hetzij over de geheele natuur, hetzij over eene groep van natuurverschijnselen of natuurvoorwerpen, b. v. over den hemel. Niets is natuurlijker, dan dat zulk een god kortweg „de koning" wordt genoemd, of ook „uw koning", „onze koning", indien deze nadere aanduidingen te pas komen. Het is geheel hetzelfde geval als met de beide zeer gebruikelijke woorden בעל en ארון. Zij houden niet op „eigenaar", „meester", „heer" te beteekenen. Toch wordt in het O. Testament zelf, althans op ééne plaats, welker bewijskracht zelfs Dr. Oort niet loochenen zal, הַבַּעַל gebezigd tot aanduiding van ééne bepaalde godheid [1]), terwijl b. v. de godheid, aan wie de stad Byblos gewijd was, Adonis d. i. הארון pleegt genoemd te worden [2]). Wat zou ons verhinderen aan te nemen, dat המלך naar die analogie moet worden verklaard? Oók Jahveh heet „koning" [3]), „heer" (ארון), volgens sommigen in vroeger tijd ook Baäl. Doch nevens dit praedicatieve gebruik kan zeer wel een ander bestaan hebben, waarbij „melech" wel is waar zijne beteekenis niet verliest, maar toch, met het artikel verbonden, als het ware gelocaliseerd wordt en tot de natuur van een eigennaam begint te naderen.

In het voorafgaande ben ik uitgegaan van de onderstelling, dat de Israëlieten vóór de ballingschap den naam van den god „Melech" uitspraken, zoodat er voor het gehoor tusschen hem en den aardschen „koning" geen onderscheid bestond. Die onderstelling is afkomstig van Geiger [4]) en wordt door Dr. Oort aan-

---

[1]) 1 *Kon.* XVIII: 21.
[2]) Verg. Movers, *Religion der Phöniziër* S. 191 ff.
[3]) B. v. *Jes.* XXXIII: 22; in het *nomen proprium* Malkía en elders *passim.*
[4]) *Urschrift* S. 301, 306.

nemelijk gekeurd [1]). De eerstgenoemde neemt nog aan, dat „Molech" gevormd is naar de analogie van „bosheth" (zie boven bl. 565) en dat de schriftgeleerden deze uitspraak hebben bedacht, niet alleen om alle verwarring met den gehaten afgod onmogelijk te maken, maar tevens om dezen reeds door den klank, dien zij aan zijn naam gaven, te smaden. Tegen deze beschouwing kan men aanvoeren, dat „Moloch" reeds hier en daar in de LXX voorkomt en ook in andere oude overzettingen wordt aangetroffen. Men kan vragen, of die uitspraak van den godsnaam wel zóó algemeen zou zijn geworden, indien zij zuiver-artificiëel ware? Doch in weerwil hiervan erken ik gaarne, dat Melech groote kans heeft om de oude, oorspronkelijke vorm te zijn. Wat ik thans zeggen wilde, is dit: indien de naam van den god ook maar op eenigerlei wijze door de uitspraak onderscheiden werd van het gewone woord „koning," dan wordt het zooveel te meer verklaarbaar, dat die naam nevens dat gewone woord in gebruik kwam en bleef: in dat geval bewees de uitspraak (Molech) onder Israël nagenoeg denzelfden dienst als onder ons de hoofdletter in „de Heer," „de Vader." Doch al sprak men uit Melech — ook dán nog levert de appellatieve beteekenis niet het minste bezwaar op. Tegenover Oort stel ik: door de bijvoeging van het lidwoord wordt het een eigennaam of daaraan gelijk: dat lidwoord kan dán-alleen wegblijven, wanneer reeds in de *pronomina suffixa* eene nadere bepaling vervat is.

Aan de eerste hier bestreden stelling van Dr. Oort is ten nauwste verwant eene tweede, waartoe ik thans overga.

II. Het gebruik van הַמֶּלֶךְ in het O. Testament maakt het waarschijnlijk, dat door dat woord aangeduid wordt een beeld. In de bekende plaats van Amos, H. V: 26 [2]), staat „uw molech" in parallelisme met „uwe beelden." Wel is waar, er wordt t. a. p. een voorwerp (סכות) van den Molech vermeld, doch dit bewijst niets, want van een beeld kan men b. v. de tent, de ark, den phallus ronddragen. Tot dezelfde opvatting leidt ons *Ezech.* XVI: 17—20: „daar toch wordt gesproken van „mannenbeelden"

[1]) T. a. p. bl. 60.

[2]) Mijne eigene verklaring van dezen tekst volgt later. Het zal dan blijken, dat ik tegen haar gebruik ter opheldering van den Molech-dienst geen bezwaar heb.

(צַלְמֵי זָכָר), waarbij allerlei huldigingsceremoniën plaats hebben; „en" — zoo staat er — „gij hebt genomen uwe zonen en uwe dochteren, die gij mij (Jhvh) gebaard hebt en hebt ze hun tot spijze opgeofferd...... en gij hebt mijne zonen geslacht en ze gegeven om ze voor hen te verbranden." De Molech wordt hier wel niet vermeld, maar hetzelfde wat elders heet: „verbranden voor den molech" heet hier: „verbranden voor de mannenbeelden;" dat de molech dus daarvoor de benaming is, wordt door deze plaats hoogst waarschijnlijk" [1]). Oort voegt hier nog bij, dat deze hypothese zeer wel vereenigbaar is met *Zeph.* I: 5, daar men immers zweren kan bij een beeld, zoowel als bij een altaar of een ander gewijd voorwerp, terwijl zij wordt aanbevolen door *Hos.* XII: 12 [2]), waar wellicht van menschenoffers aan stieren [d. i. stierbeelden] sprake is, en door *Ps.* CVI: 37, waar kinderoffers aan „de afgodsbeelden van Kanaän" vermeld worden.

Reeds deed ik opmerken, hoe onwaarschijnlijk dit gevoelen is (bl. 574). Nu voeg ik er bij, dat het steunt op zeer zwakke gronden. Indien één ding vaststaat, dan is het dit, dat de Israëlietische profeten de afgoden en hunne beelden vereenzelvigen [3]). De strenge Jahveh-dienaar, die zelf een onzichtbaren God aanbidt en geenerlei afbeelding van hem toelaat, maakt zich vroolijk over hen, die andere goden dienen en hunne beelden huldigen, of, gelijk hij zich uitdrukt:

die tot het hout zeggen: „gij zijt mijn vader!"
en tot den steen: „gij hebt mij voortgebracht!" [4])

Er is dus niets vreemds in, dat aan een afgod in het parallelisme beantwoordt een beeld (*Am.* V: 26). Uit *Ezech.* XVI: 17—20 blijkt niet, dat de molech een mannenbeeld is, maar — dat de beelden van Molech mannenbeelden zijn. Beweerde iemand, dat bij de vereering van Molech geene beelden werden gebruikt, hem zou men met het getuigenis van Ezechiël kunnen wederleggen. Vóór het gevoelen van Oort mag deze profeet te minder geciteerd worden, omdat bij hem elders (H. XXIII: 37, 39, verg.

---

[1]) T. a. p. bl. 76, 77.

[2]) Indien men nl. leest: לַשּׁוֹרִים. Zie t. a. p. bl. 30.

[3]) Bewijsplaatsen in *De godsdienst van Israël tot den ondergang van den Joodschen staat* I: 57 v.

[4]) *Jer.* II: 27. Verg. *Godg. Bijdragen* van 1866, bl. 486—8.

XX: 31) „de drekgoden" dezelfde plaats innemen, als in H. XVI „de mannenbeelden."

Met de vraag, of de opvatting van „de molech" als benaming van eén beeld vereenigbaar is met *Am.* V: 26; *Zeph.* I: 5, behoeven wij ons nu niet verder in te laten. Voor het oogenblik wenschte ik niets anders aan te toonen, dan dat vóór die opvatting aan het O. Testament geen proefhoudend bewijs kan worden ontleend. Wij naderen steeds meer tot de eigenlijke hoofdzaak en toetsen thans

III. de stelling van Oort, dat „de molech" nergens in het O. Testament voorkomt als een uitheemsche of van Jahveh onderscheiden god. Zoo aanstonds (sub IV) nemen wij de teksten in overweging, waaruit volgens Oort positief blijken zal, dat „de Molech-vereering een deel van het Jahvisme uitmaakte," of „binnen de grenzen van het Jahvisme viel" [1]. Voor het oogenblik bepalen wij ons tot het negatieve: Molech geen afgod. Hoe laat zich deze ontkenning rechtvaardigen?

Zij hangt samen met eene eigenaardige opvatting van het geheele Jahvisme, die eerst in *De dienst der Baälîm in Israël* en later nog meer dan eens is voorgedragen. Uitgaande van het onloochenbare feit, dat de denkbeelden over Jahveh en zijne vereering in den loop der tijden onder Israël zijn gewijzigd en allengs gezuiverd, ontzegt Oort ons het recht om bij de beoordeeling van den godsdienstigen toestand der vroegere eeuwen de zooveel jongere wetten van den Pentateuch als maatstaf te gebruiken: wat hier wordt afgekeurd, was toen nog geoorloofd en door de algemeene practijk gewettigd. Tegen deze beschouwing in haar geheel heb ik niet het minste bezwaar. Alleen over hare toepassing kan m. i. verschil van gevoelen bestaan. Men kan daarin ongetwijfeld te ver gaan. — Dat de Israëlieten, of althans velen onder hen, andere goden dan Jahveh dienden, is een feit; dat zij in weerwil daarvan zich rekenden tot het volk van Jahveh en niet geacht wilden worden hem te verloochenen, is onweersprekelijk. Maar is nu daarom de vereering van die vreemde goden een bestandddeel van het Jahvisme? Wordt zij dat, wanneer de meerderheid des volks of de aristocratie haar aanhangt? Immers neen! Zij wordt geacht met het Jahvisme vereenigbaar te zijn, maar zij behoort er daarom niet

[1]) T. a. p. bl. 57, 58.

toe. Jahvisme beteekent immers: de vereering van Jahveh, en niet: de practijk van (vele of sommige) Jahveh-dienaars?

Doch ik zal elders gelegenheid vinden om dit onderwerp uitvoeriger te behandelen. Thans mag ik mij bepalen tot het éépe punt, dat hier aan de orde is.

Een eerste bewijs, dat „het overgeven van de kinderen aan den molech" niet als de dienst van een vreemden god wordt aangemerkt, ontleent Oort aan het verband, waarin het verbod van dat offer in *Deuteronomium* voorkomt. Het kinderoffer staat daar op ééne lijn met de verschillende vormen van wichelarij en waarzeggerij [1]. Nu werden deze laatste ook door de Jahveh-vereerders, ja zelfs door vele profeten onder hen beoefend; ze stonden dus niet t e g e n o v e r het Jahvisme; derhalve was ook „het overgeven aan den molech" niet anti-jahvistisch [2]. — Is deze redeneering juist? Waarom keurt de Deuteronomist de wichelarij af? Natuurlijk omdat hij haar houdt voor heidensch, voor strijdig met den dienst van Jahveh. Waarom het kinderoffer? Om dezelfde reden. Hij kon dus terecht wichelarij en kinderoffer in één adem noemen en afkeuren. Toegegeven nu, dat vele door hem verworpen vormen van wichelarij vroeger algemeen erkend werden als bestanddeelen van het Jahvisme, daarom hebben wij nog geen recht om dit ook ten aanzien van het kinderoffer aan te nemen. Wanneer ik *a*, *b*, *c* en *d* tot éene categorie breng — *in casu:* die der heidensche practijken — en men toont mij aan, dat *a*, *b*, *c* samen behooren tot eene tweede categorie, mag men dan tevens concludeeren, dat ook *d* daartoe moest worden gebracht?

Uitvoeriger handelt Oort over het getuigenis, dat Jeremia ten aanzien van dit onderwerp aflegt. Hij erkent, dat deze profeet het kinderoffer eene afgodische plechtigheid noemt, en verwijst, ten bewijze daarvan, naar H. VII: 30, 31; XIX: 4, 5; XXXII: 33—36 [3]. Inderdaad, men zou meenen dat tegen deze teksten niets viel in te brengen. De hoogten van het topheth worden ook „hoogten van Baäl" genoemd; van de kinderen wordt gezegd, dat zij aan Baäl als brandoffers worden toegebracht; ja van het topheth heet het, dat de Israëlieten „daar

[1]) *Deut.* XVIII: 10, verg. 2 *Kon.* XVII: 17; XXI: 6.

[2]) T. a. p. bl. 38.

[3]) T. a. p. bl. 36, te vergelijken met bl. 55—57.

ter eere van andere goden hebben gerookt." — Het betoog van Oort tot handhaving van zijn gevoelen komt hoofdzakelijk hierop neer. Uit de zooeven genoemde plaatsen blijkt, dat Jeremia de uitdrukking „aan den molech" verwisselt met „aan den Baäl," of haar geheel weglaat. Ook H. II: 23—26 brengt hij den dienst in het dal van Ben-Hinnôm met den dienst van Baäl in verband. Deze verzen pleiten, met H. II: 8 en andere teksten, voor de stelling, dat Jeremia den naam van Baäl of de Baälîm gebruikt voor al wat tegen zijne opvatting van het Jahvisme is, terwijl uit de vergelijking van de drie zoo gelijkluidende pericopen over het topheth (H. VII, XIX, XXXII) volgt, dat hij in het woord Molech geenszins den naam van een bepaalden, niet-israëlietischen god zoekt, ten minste daarop volstrekt geen nadruk legt. „Hij stelt die Molech-vereering op gelijke lijn met boom- en steendienst, die niet slechts in den boezem van het volk plaats had, maar ook in die dagen een deel van het Jahvisme uitmaakte; immers koningen, vorsten, priesters en profeten hielden haar in stand [*Jer.* II: 27]" [1]).

Ik zou hier, *mutatis mutandis*, kunnen herhalen wat ik zoo even over *Deut.* XVIII: 10 heb gezegd: al waren „steen- en boomdienst" bestanddeelen van het Jahvisme geweest, dit zou nog niets bewijzen voor de Molech-vereering, want Jeremia plaatst deze met genen op gelijke lijn, omdat hij ze beiden houdt voor heidensche afgoderij. Doch daarenboven moet ik doen opmerken 1°. dat *Jer.* II: 27 niet „steen- en boomdienst," maar beeldendienst en wel afgodische beeldendienst vermeld wordt [2]); 2°. dat de substitutie van „Baäl" voor „Molech" — waarop ik later nog terugkom — in elk geval bewijst, dat Jeremia in de Molech-vereering afgoderij ziet: ten aanzien van dit punt mag ik verwijzen naar de Goeje [3]); 3°. dat de laatste zweem van dubbelzinnigheid in Jeremia's uitspraken wordt weggenomen door H. XIX: 4, waar *totidem verbis* te lezen staat, dat in het topheth voor „andere goden" werd gerookt. Nu zegge men niet: ja, maar die „andere goden" werden door Jahveh-vereerders gediend; het rooken hun ter eere behoorde dus tot het Jahvisme — want zoo trekt men uit eene juiste praemisse eene geheel valsche

---

[1]) T. a. p. bl. 56, 57.

[2]) Zie boven bl. 578 en n. 4.

[3]) *De Gids*, 1865, I: 542 v.

conclusie. Vele Israëlieten huldigden die „andere goden," maar daarom hielden zij niet op „andere goden" te zijn; het offer aan hen achtten zij met het Jahvisme bestaanbaar, maar zij zelven zullen het niet voor een deel van het Jahvisme gehouden hebben; evenmin kunnen of mogen wij dat doen.

Men zal zich niet verwonderen, indien ik nu ook Jeremia plaats op de lijst dergenen, die den Molech voor een afgod houden. Hij staat daar naast Ezechiël [1]. Wij willen thans zien, of wij aan die beide namen nog andere mogen toevoegen, dan wel, door de macht der feiten, ons gedrongen zullen zien, om zelfs de twee, die wij reeds meenden gewonnen te hebben, uit te wisschen. Ons schiet nl. nog over

IV de teksten na te gaan, die, volgens Dr. Oort, het positief bewijs leveren, dat de Molech-vereering een bestanddeel van het Jahvisme is. Profeten en wetgevers leggen daarvoor, onwillekeurig, maar toch ondubbelzinnig getuigenis af. Laat ons zien wat daarvan zij!

Het eerst treedt de Deuteronomist op. „In Mozes' tijd zich verplaatsende" — aldus Oort [2] — „zegt die schrijver: „Wacht u, dat gij niet verstrikt wordt om hen (de Kanaänieten) na te volgen, nadat zij voor uw aangezicht uitgeroeid zijn, en dat gij hunne goden niet zoekt, zeggende: „hoe dienden die volken hunne goden? dan zal ik ook zoo doen." Gij zult niet eveneens doen voor Jahveh, uwen god, want allerlei gruwelijke dingen, welke Jahveh haat, hebben zij voor hunne goden gedaan, want ook hunne zonen en dochteren hebben zij met vuur verbrand [l. verbranden zij met vuur] voor hunne goden" [*Deut.* XII: 30, 31]. De schrijver ziet dus in het kinderoffer eene heidensche practijk, eene navolging der kanaänietische godsvereeringen, maar geen dienst van vreemde goden." — Met uw verlof! De schrijver zegt juist het tegendeel. Uitdrukkelijk verklaart hij, dat de Kanaänieten „hunne zonen en dochteren voor hunne goden met vuur verbranden." Maar — zoo werpt gij mij tegen — datzelfde doen de Israëlieten, volgens den Deuteronomist, voor hun god d. i. voor Jahveh. Dat ontken ik ten sterkste. Hij waarschuwt de Israëlieten tegen het overbrengen in de Jahveh-vereering van de Kanaänietische gebruiken,

---

[1]) Zie boven bl. 575.

[2]) T. a. p. bl. 39.

want — zegt hij — die plechtigheden verfoeit en haat Jahveh; de Kanaänieten gaan zelfs zóó ver, dat zij ter eere hunner goden kinderen verbranden! Met andere woorden: het kinderoffer komt hier voor als één sterk sprekend *specimen* van de verfoeilijkheid der gebruiken van Kanaän, tevens als een krachtig motief tegen het overnemen van die gebruiken in het algemeen. Volgens welke Hermeneutiek mogen wij hier een bewijs vinden, dat het Israëlietische kinderoffer a a n J a h v e h werd toegebracht?

Na de Deuteronomische wet willen wij de voorschriften in *Leviticus* overwegen (H. XVIII: 21; XX: 2–5; boven bl. 571). „Het verbranden voor den Molech was het middel, waardoor Jahveh's naam ontheiligd werd. Hieruit volgt dat zij, die het deden, dien naam aanriepen" — aldus commentariëert Dr. Oort de eerstgenoemde plaats. Bij de tweede teekent hij aan: „hieruit volgt wederom hetzelfde, namelijk dat de offeraars aan den molech het heiligdom van Jahveh bezochten en zijn naam aanriepen." [1]) — Het komt natuurlijk niet in mij op, dit te weerspreken. Ook van elders blijkt, dat de Molech-dienaars in den tempel van Jahveh verschenen: Ezechiël (H. XXIII: 39) maakt er hun eene grieve van en zegt ons, dat zij zelfs onmiddellijk na hun kinderoffer in het huis van Jahveh te vinden waren. Het is maar de vraag, wat hieruit ten aanzien van de Molech-vereering mag worden afgeleid. Onmiddellijk op de boven medegedeelde aanteekening bij *Lev.* XVIII: 21; XX: 2–5 laat Oort volgen: „Ondertusschen is met deze plaatsen nog zeer goed het gevoelen te vereenigen, dat de Molech een uitheemsche god was, dien men nevens Jahveh vereerde." Van die verklaring nemen wij acte: de bepalingen van *Leviticus* bewijzen dus n i e t, dat de Molech-dienst binnen het Jahvisme valt. Maar hoe kunnen ze dan worden aangevoerd, waar men bezig is „aan te toonen, dat „de Molech" in het geheel geen benaming is van een uitheemschen god"? [2]) Zij ontvangen, volgens Oort, van elders licht en worden daardoor geschikt voor het doel, waartoe ze door hem gebezigd worden, hoewel ze — ik herhaal het — o p z i c h z e l v e daartoe niet dienen kunnen. Is nu dat licht van elders, om met Baco te spreken, droog licht? Het tegendeel is waar. Eerst wordt 2 *Kon.* XXIII: 10, volgens de Peschitto, aan-

---

[1]) T. a. p. bl. 54, 55.
[2]) T. a. p. bl. 54.

gehaald ten bewijze, dat de koningen van Juda het topheth bouwden, opdat iedereen daar zijne kinderen zou offeren. Wij weten reeds, dat de Syrische vertaler dit niet zegt en dat de Masorethische tekst waarschijnlijk juister is dan de zijne. [1]) Daarna wordt gewezen op *Exod.* XIII: 12: „het offer op het topheth en het offer d. t. p. voorgeschreven, moet dezelfde zaak zijn geweest en de Melech vallen binnen de grenzen van het Jahvisme." Doch dit beroep op *Exod.* XIII: 12 zou dan alleen kunnen worden toegelaten, wanneer de interpolatie van de wet over de eerstgeboorten als bewezen kon worden aangemerkt: hare integriteit is vroeger door mij gehandhaafd en wordt nu ook door Dr. Oort zelven erkend.

Als wij nu *Lev.* XVIII en XX nog eens inzien, dan zullen wij niet aarzelen den auteur van die beide hoofdstukken te plaatsen op de boven vermelde lijst van hen, die den Molech voor eene van Jahveh onderscheiden godheid houden. Hij spreekt van een „den Molech achterna hoereeren" (H. XX: 5) en besluit zijne nadrukkelijke waarschuwing tegen den Molech-dienst en tegen de (heidensche) waarzeggerij met het plechtige: „Ik, Jahveh, ben uw god" (H. XX: 7). Het is zoo: op hetzelfde oogenblik, waarop deze wetgever zoo sterk tegen den Molech ijvert, getuigt hij — en zoo ook zijn geestverwant Ezechiël — dat de vereerders van dien god hem met Jahveh in nauw verband brachten: vanwaar anders zijne opvatting van den Molech-dienst als ontwijding van Jahveh's naam en heiligdom? Ziedaar een feit, dat wij niet mogen verwaarloozen. Voorloopig houden wij het alleen in gedachtenis. De juistheid onzer conclusie wordt daardoor niet in gevaar gebracht.

Nog eenmaal moeten wij thans Jeremia hooren. Aan zijne meer dan eens behandelde klachten over de gruwelen, die in het dal van Ben-Hinnom werden gepleegd, ontleent Oort een argument voor zijne zienswijze, dat inderdaad bij eene eerste lezing indruk maakt. Gewagende van het kinderoffer zegt de profeet telkens: „wat ik (Jahveh) niet geboden heb en wat niet is opgekomen in mijn (Jahveh's) hart" (H. VII: 31; XIX: 5; XXXII: 35). Daarbij teekent Oort het volgende aan: „Zeer sterk is het, wanneer Jeremia zegt, dat Jahveh het niet geboden heeft en het hem niet in den zin gekomen is dat te doen. Wij zullen

---

[1]) Boven bl. 557 v.

straks zien, hoever dit van de waarheid afwijkt [1]). In zijn ijveren tegen hetgeen hem afschuwelijk schijnt, vergeet hij, hoezeer het volk hém beschuldigen kon nieuwigheden in te voeren; maar reeds uit zijne herhaalde loochening, dat Jahveh dit aan Israël had voorgeschreven, volgt, dat anderen van eene andere meening waren. Niemand toch zal, sprekende b. v. over diefstal, zeggen: „gij zult niet stelen, want dat heb ik u niet geboden, spreekt Jahveh," omdat niemand daaraan twijfelt; slechts van godsdienstgebruiken, die voorstanders hadden onder de Jahveh-aanbidders, kon iets dergelijks gezegd worden." [2]) — Eigenlijk zou ik deze woorden met vrede kunnen laten. Immers ik ontken niet, dat het kinderoffer aan den Molech „onder de Jahveh-aanbidders voorstanders had." Doch het is duidelijk, dat Oort, op zijn standpunt, zich sterker had kunnen uitdrukken. Indien zijne opmerking over de door Jeremia gebruikte formule juist is, dan getuigt de profeet *implicite* tegen hetgeen hij zelf zegt; dan moet er een gebod om de kinderen te offeren bestaan hebben, dat aan Jahveh werd toegeschreven. Doch die opmerking is niet juist. De bedoelde formule is éene van de vele, die Jeremia uit *Deuteronomium* overneemt, hoewel hij haar tevens eenigszins uitbreidt. „Wanneer" — zoo lezen wij *Deut.* XVII: 2, 3 — „in uw midden..... iemand gevonden wordt, man of vrouw, die doet wat kwaad is in de oogen van Jahveh, uw god, zijn verbond overtredende, en hij gaat en dient andere goden en aanbidt hen, hetzij de zon of de maan of het gansche heir des hemels, wat ik niet geboden heb....." Knobel [3]) vindt hier eene toespeling op het denkbeeld, ook *Deut.* IV: 19 uitgesproken, dat Jahveh de hemellichamen niet aan Israël, maar aan de volkeren ter vereering had toegedeeld. Doch ten onrechte: in dat geval zou het *pronomen* „aan u" niet kunnen ontbreken. Wij hebben het daarvoor te houden, dat לֹא־צִוִּיתִי, „ik heb niet geboden," hier gelijkstaat met: „ik heb verboden." [4]) Welnu, in denzelfden

---

[1]) Dit doelt op het betoog over *Exod.* XIII: 11-16 (bl. 41 verv.)

[2]) T. a. p. bl. 37, 38

[3]) *Num., Deut. u. Josua* S. 271.

[4]) „Welche ich nicht geboten", s. v. a. welche ich verboten. Das Nichtgebieten kommt auf dem Gebiete der Offenbarung, wo alles erlaubte geboten sein will, dem Verbieten ganz gleich." Schultz, *das Deut. erklärt* S. 491. —

zin gebruikt Jeremia die formule, terwijl hij er nog bijvoegt, dat Jahveh er niet aan heeft gedacht zoo iets te gebieden (of, zooals wij zeggen zouden: te veroorloven). De parallele plaats uit *Deuteronomium* laat ons niet toe, iets meer uit zijne woorden af te leiden.

Nog één getuige rest ons, de profeet Zephanja (H. I: 5). „Hij verwijt" — volgens Oort [1]) — „zijne tijdgenooten, dat zij Jahveh-aanbidding vereenigen met het zweren bij hun molech." Elders [2]) leidt hij uit deze *juxtapositio* van „Jahveh" en „hun molech" af, dat de laatste een altaar of een oven, veeleer dan eene afbeelding van Jahveh zelven zal geweest zijn. In één woord: ook Zephanja's uitspraak moet dienen als bewijs, dat „de molech" zoo dicht mogelijk bij Jahveh stond, zoo min mogelijk anti-jahvistisch was. Mij komt het, omgekeerd, voor, dat de woorden van den profeet geen zin opleveren, tenzij men aanneme, dat er voor hem tusschen Jahveh en „hun molech" eene diepe klove lag. In het eerste lid van vs. 5 noemt hij „degenen, die op de daken het heir des hemels aanbidden"; in het tweede „hen, die Jahveh aanbidden en zweren bij hun Melech." De fout van dezen ligt natuurlijk hierin — niet dat zij Jahveh huldigen, maar — dat zij bij hun Molech zweren. Daardoor komen zij te staan op ééne lijn met „het overblijfsel van Baäl" (vs. 4), met de dienaars van het heir des hemels (vs. 5*a*), met hen die afwijken van Jahveh en Jahveh niet zoeken, noch naar hem vragen (vs. 6). Wat kan dan „hun Melech" anders zijn dan een van Jahveh onderscheiden god — dien, ik erken het, zijne vereerders naast Jahveh dienden, maar met wien, volgens den profeet, Jahveh geenerlei gemeenschap heeft?

„Het zal altijd voorzichtiger zijn, namen, die in oude volks-overleveringen of in opschriften van later datum voorkomen, te verklaren uit het O. Testament, dan omgekeerd; want over de oude voor-aziatische godsvereeringen geven ons de Israëlieten, als oudste berichtgevers, de zuiverste inlichtingen." Deze woorden

---

Nog meer *ad rem* ware de opmerking geweest, dat in de taal des O. T. voor verbieden en veroorloven geene gebruikelijke of gangbare *termini* bestaan.

[1]) T. a. p. bl. 64.

[2]) T. a. p. bl. 80.

van Dr. Oort [1]) maak ik gaarne tot de mijne. Liet het O. Testament ons aangaande het bestaan eener godheid, ha-Melech of ha-Molech geheeten, in twijfel, wij zouden op de wenken, die ons elders gegeven worden, nauwelijks durven voortbouwen. Nu daarentegen zien wij in die wenken de bevestiging van het reeds verkregen resultaat. De Grieksche vertalers en andere oude overzettingen van het O. Testament kennen een god Moloch [2]). Latere schrijvers deelen ons omtrent hem en zijne vereering bijzonderheden mede, die, hoezeer met voorzichtigheid te gebruiken, wel niet geheel uit de lucht gegrepen zullen zijn [3]). Wij houden ons evenwel bij deze jongere getuigenissen niet langer op. Ten aanzien van de godheid, welker zelfstandig bestaan ik beproefde te handhaven, blijft ons nog meer dan ééne vraag ter beantwoording over.

Allereerst hebben wij na te gaan, welken god de Israëlieten ha-Melech noemden? Hoedanig was zijn karakter? welk zijn gebied? Het zal niemand bevreemden, dat ik aarzelend de beantwoording van die vragen aanvaard. Reeds is opgemerkt, dat de naam ha-Melech weinig licht geeft en voor meer dan ééne opvatting ruimte laat (bl. 576). In het algemeen hebben de Semietische goden geene scherp geteekende individualiteit. Zij zijn niet zoo nauw als de Arische godheden verbonden aan één natuurverschijnsel of aan ééne groep van natuurverschijnselen. De ééne god combineert zich met den anderen en vormt alzoo eene nieuwe gestalte. Naar gelang van plaatselijke omstandigheden en gebruiken wijzigt zich de opvatting van het wezen eener godheid. Kortom: hoe billijk overigens het verlangen moge zijn om op de gestelde vraag een scherp-bepaald antwoord te ontvangen, hier loopen wij juist gevaar van af te dwalen door de grenzen al te nauwkeurig te willen trekken. Laat ons evenwel zien hoe ver wij het brengen!

Toen Mr. da Costa in eene zijner voorlezingen of improvisatiën zich bezig hield met de vraag naar „de broeders des Heeren,"

---

1) T. a. p. bl. 85.

2) Aquila, Symmachus, Theodotion schrijven *Lev.* XVIII: 21; XX: 2, 3, 5 *Μολόχ;*; in Jeremia hebben de LXX *τῷ M. βασιλεῖ*; 2 *Kon.* XXIII: 10, 13; 1 *Kon.* XI: 5 alleen *Μολόχ*. De *Vulgata* heeft passim *Moloch;* de Thargûm מולך. Over ‘ο *ἄρχων* in de LXX, *Lev.* XVIII en XX, zie Geiger, *Urschrift* S. 302 n.

3) Zie de plaatsen o. a. in J. G. Carpzovii *Apparat. hist. crit.* etc. p. 87, 483,

gaf hij, zich wendende tot zijne hoorderessen, te verstaan, dat „de dames" de quaestie tot beslissing brachten: „de zusters des Heeren" leverden nl. het bewijs, dat aan broeders, in den gewonen en eigenlijken zin, moest worden gedacht. Zoo is het, indien niet alles mij bedriegt, ook hier. Het zou onbeslist moeten blijven, wie ha-Melech was, dien de Israëlieten vooral in de 8ste en 7de eeuw vóór onze jaartelling vereerden, indien wij niet wisten, dat zij althans in de 7de eeuw ook aan Melecheth hunne hulde brachten. Men begrijpt dat ik het oog heb op de bekende plaatsen van Jeremia, waarin deze vermeld wordt en wel als Melecheth (d. i. de koningin) des hemels (H. VII: 18; XLIV: 15 verv.). Met te meer vrijmoedigheid brengen wij deze „koningin" met „den koning" in parallelie, nu het uit het getuigenis van den profeet blijkt, dat haar dienst, evenals die van ha-Melech, algemeen verbreid en door Josia's hervorming, te gelijk derhalve met de openlijke vereering van ha-Melech, gestaakt was, om later weer te worden hervat (*Jer.* XLIV: 18). Zoo komen wij tot het besluit: ha-Melech is de koning des hemels, d. i. de zon [1]). Nu treedt evenwel in vele godsdiensten de zonnegod, naar de verscheidenheid zijner werkingen, in meer dan één karakter op. Uit alles wat het O. Testament ons aangaande den Melech-dienst mededeelt blijkt, dat hij een streng, den mensch vijandig wezen was. Zoo zien wij dan in hem den drager van de verderfelijke werkingen, die van de zon uitgaan, den god van de verschroeiende zonnehitte, van het zonnevuur. Met toespeling op den naam Molech schrijft Abarbanel in zijn commentaar op *Gen.* XI: 28: „te dezer plaatse (Ur Chasdîm) dienden de Chaldeeën het vuur en de zon, die daarover heerscht" (האש והשמש המולך עליו): zietdaar, zoo ik mij niet bedrieg, eene juiste definitie van den god ha-Melech. In de overtuiging van hare juistheid worden wij althans zijdelings bevestigd door het bericht over de goden van Sepharvaïm, Adrammelech en Anammelech (2 *Kon.* XVII: 31). Terwijl de beteekenis van

[1]) Evenzoo Dr. Alois Müller, *Astarte. Ein Beitr. zur Mythol. des orient. Alterthums* (Sitzungsberichte der phil. hist. Klasse der Kais. Akad. von Wissenschaften Bd. XXXVII Heft I) S. 28. M. onderscheidt twee hoofdvormen van Baäl, Aschéra-Baäl en Astarte-Baäl. Deze laatste — de zonnegod dus, wiens πάρεδρος Astarte is — is Baäl-Chamman en Molech — gelijk Melécheth niet verschilt van Astarte (S. 21 ff.). Zijn betoog, hoewel hier en daar wild en willekeurig, bevat veel goeds.

den laatstgenoemden naam geheel in het duister schuilt, is de eerste — althans volgens de meest bevoegde taalkenners [1]) — eene samenstelling uit een arisch woord âtar = vuur, en het semietische melech: de zin is dus: „vuurkoning" of „koning-vuur." Welnu: ter eere van die goden „waren de Sepharvieten gewoon hunne zonen met vuur te verbranden." Hun eeredienst was dus dezelfde als die van ha-Melech, en het mag althans waarschijnlijk heeten, dat deze ook overigens met hen in karakter overeenkomt. Op andere verschijnselen, die tot dezelfde opvatting van ha-Melech leiden, heeft J. G. Müller in zijn artikel *Moloch* de aandacht gevestigd [2]).

Het ontbreekt evenwel niet aan objectiën tegen het hier verdedigd gevoelen. Éene tegenwerping, die zeer voor de hand ligt, draagt Oort in deze woorden voor: „de zon kan ha-molech niet wezen, want wanneer deze voorwerp der vereering is, wordt zij met haar gewonen naam, שֶׁמֶשׁ, genoemd, b. v. 2 *Kon.* XXIII: 11, waar in het vorige vers nog de molech voorkomt." [3]) — Met „de zon" heb ik eigenlijk Melech niet geheel vereenzelvigd; in zoo ver wordt mijne opvatting door de bedenking van Oort tegen die van anderen niet getroffen. Doch bovendien geloof ik niet, dat men recht heeft tot deze redeneering: de zon als voorwerp van aanbidding heet 2 *Kon.* XXIII: 5, 11 enz. הַשֶּׁמֶשׁ; derhalve is dat de naam, dien zij als godheid draagt, en mogen andere goden niet geacht worden zonnegodheden te zijn. Integendeel: zoo groot is de verscheidenheid van de werkingen der zon; uit zoo verschillende oogpunten laat zij zich beschouwen, dat het zeer vreemd zou zijn, indien zij niet ook onder Israël, evenals bij de overige volken der oudheid, in meer dan één vorm of aspect goddelijke eer ontvangen had.

Hierin ligt tevens het antwoord opgesloten op eene andere objectie. Baäl — kan men zeggen — is immers zonnegod: verschilt deze dan niet van Melech? Ongetwijfeld worden die twee goden, althans hier en daar, onderscheiden, b. v. in het verhaal van Josia's hervorming (2 *Kon.* XXIII: 4 verg. 10; zie ook XXI: 3, 6). Daarentegen noemt Jeremia, gelijk wij ons herin-

---

[1]) Zie G. Baur, *Gesch. der alttest. Weissagung* I: 121 n. 95 en de daar geciteerde schrijvers.

[2]) Herzogs *Real-Encyclopädie* IX: 714 ff.

[3]) T. a. p. bl. 59, 60.

neren, de hoogten van topheth „hoogten van Baäl" (H. XIX: 5; XXXII: 35) en zegt hij zelfs eenmaal, dat de kinderen als brandoffers aan Baäl werden toegebracht (H. XIX: 5) [1]. Tweeërlei opvatting is hier mogelijk. Of „de Baäl" is hier een algemeene naam voor de afgoden, de personificatie van het anti-jahvistische heidendom; òf „de Baäl" is ook in deze plaatsen zonnegod en met Molech wel niet identisch, maar toch zeer nauw verbonden. Evenals Osiris en Set (Typhon) [2], zoo zijn ook Baäl en Melech „polarische Gegensätze," beiden zonnegodheden, maar ieder met zijn eigen karakter: Baäl de vruchtbaarmakende zonnewarmte, Melech de verterende zonnehitte. Maar gelijk nu in de werkelijkheid deze beiden van de éene zon uitgingen, zoo konden ook Baäl en Melech samensmelten. Is hieruit de samengestelde godsnaam Malk-Baäl in eene Maltesische inscriptie te verklaren? Zooveel is zeker, dat de menschenoffers, die anders het kenmerk uitmaken van den Melech-dienst, ook aan Baäl zijn gebracht — in welk geval dus Baäl de hoedanigheden van Melech in zich had opgenomen. De teksten van Jeremia kunnen dus niet geacht worden, met onze opvatting te strijden [3].

Even belangrijk als het onderzoek naar de beteekenis en het karakter van Melech is ons de vraag naar zijne herkomst. Waar hebben de Israëlieten dien god leeren kennen? Van wien hebben zij de Melech-vereering overgenomen? of was zij onder hen inheemsch? Met groote eenstemmigheid getuigen de oud-testamentische schrijvers, dat „het overgeven der zonen en dochteren in het vuur" een Kanaänietisch gebruik was, dat door Israël, helaas! werd nagevolgd [4]. Het is in zich zelf zeer waarschijnlijk, dat de Kanaänieten of sommige hunner stammen Molech hebben gediend, hoezeer de vereering van Baäl en Aschéra onder hen meer gewoon was: het éene sloot nl. het andere niet uit; naast Camos — die aan Melech verwant was — dienden de Moabieten Baäl-Peor (*Num.* XXV: 1—5). Ook zou ik niet met

---

[1]) In de Grieksche vertaling ontbreken deze woorden.

[2]) Verg. *Godg. Bijdr.* van 1863 bl. 593 vv. en de daar aangehaalde verhandeling van Diestel.

[3]) Verg. nog hierboven bl. 180—82 de opmerkingen van de Goeje over den zonnegod, die nu eens als opperheer (Eljôn), dan weder als de hoogste zijner openbaringsvormen wordt opgevat; verder n. 1 op bl. 588.

[4]) *Deut.* XII: 30, 31; 2 *Kon.* XVI: 3, XVII: 17 (verg. 15); XXI: 6 (verg. 2); *Ps.* CVI: 37. Verg. ook boven bl. 572 over *Lev.* XVIII en XX.

Oort [1]) „de bewering van Deuteronomium dat de Israëlieten de gewoonte om hunne eerstgeborenen te offeren van de Kanaänieten hebben overgenomen, hoogst oppervlakkig" durven noemen. „Iets dergelijks" — zoo staaft hij dit strenge oordeel — „neemt een volk niet over, tenzij het alle oorspronkelijkheid in godsdienstzaken mist; en zelfs dan is het moeilijk te verklaren, hoe een volk er toe komt om, alleen uit navolging, zulk een pijnlijk offer te brengen." Doch waarom moet dit juist „alleen uit navolging" zijn geschied? Kan niet aan de Israëlieten of aan sommigen hunner, toen zij van het kinderoffer getuigen waren, de overtuiging zich hebben opgedrongen, dat de godheid daarop aanspraak had en dat zij haar hun eerstgeborene niet mochten onthouden? Hierin ligt zeker niets ongerijmds. Toch kan ook ik mij de voorstelling van den Deuteronomist niet onbepaald toeeigenen. Zij is namelijk te beperkt en daardoor slechts ten halve waar. De Molech-vereering is niet bepaald of uitsluitend Kanaänietisch. Wij vinden haar o. a. bij de Moabieten en bij de Ammonieten, bij welke laatsten de Melech als „volkskoning" of stamgod werd gediend (boven bl. 561). Doch — wat hier vooral in aanmerking komt — zij bestond ook bij de Israëlieten gedurende hunne omzwerving door de woestijn en dus tijdens hun intocht in Kanaän. Hiermede heb ik mijne opvatting uitgesproken van de beroemde plaats in Amos, H. V: 25, 26. Het is nu ruim vier jaren geleden, dat ik H. V: 25 in de *Godgeleerde Bijdragen* [2]) uitvoerig heb behandeld. Tot eene vernieuwde overweging van het daar gestelde gaven mij de Goeje [3]) en Oort [4]) aanleiding. Het resultaat daarvan — dat ik hier slechts aanduiden en niet opzettelijk staven kan — komt hierop neder. Na lange worsteling en ook nu nog niet dan aarzelend geef ik mijne hypothese betreffende den zin van vs. 25 en zijn samenhang met vs. 26 prijs: zij is door de beide bovengenoemde beoordeelaars, vooral door den eerstgenoemde, wederlegd. Amos ontkent dus in vs. 25, dat de Israëlieten in de woestijn 40 jaren lang offers en gaven aan Jahveh hebben toegebracht, m. a. w. dat er toen eene geregelde en onafgebroken Jahveh-

---

1) T. a. p. bl. 106, 107.
2) 1864 bl. 455—67.
3) *De Gids*, 1865, I: 532 vv.
4) T. a. p. bl. 64—70.

vereering heeft bestaan. Doch hij loochent daarom niet, dat Jahveh Israël uit Egypte verlost en zich toen en in de woestijn aan Israël geopenbaard heeft. Hij is het dus, om het kort uit te drukken, eens met Jeremia, H. VII: 21—23. Dit wat aangaat vs. 25. Wat nu het volgende vers betreft, met de Goeje houd ik vol — tegenover Oort, Graf [1]) en vele anderen — dat daar sprake is van de Israëlieten in de woestijn. Het grammatisch verband tusschen vs. 25 en 26 is door de Goeje uitmuntend toegelicht door verwijzing naar *Job* XXVIII: 20, 21. In de verklaring van vs. 26 behoef ik mij thans niet meer te verdiepen [2]). Slechts dit ééne moet ik daaraan ontleenen — en dit doe ik met groote vrijmoedigheid — dat de Israëlieten in de woestijn een van Jahveh onderscheiden god gediend hebben, dien Amos hier noemt: „uw koning" of — zooals de Statenoverzetters schreven — „uw Melech." Afdoende redenen om — volgens de LXX — den tekst te veranderen bestaan er niet. Wij hebben hier hetzelfde gebruik van Melech, met het voornaamwoord verbonden, als bij Zephanja (H. I: 5). De profeet hield zich dus overtuigd en durfde er op rekenen dat zijne hoorders hem zouden toestemmen, dat de Israëlieten, vóór hunne komst in Kanaän, onder anderen den god Melech, hun Melech, hadden vereerd (nevens hem óók כיון). Wij hebben m. i. geen recht om deze overtuiging van Amos voor eene dwaling te houden en nemen dus aan, dat de Israëlieten de Melech-vereering medebrachten in Kanaän. Dit behoeft niet zóó te worden opgevat, alsof het gansche volk dien god, door kinderoffers, diende. Maar het kinderoffer, ter eere van Melech, bestond onder Israël, bij sommige of bij één enkelen der stammen. Het zal wel geen betoog behoeven dat wij, om ons eene juiste voorstelling te vormen van hun toenmaligen godsdienstigen toestand, alle denkbeeld van eenheid en eenparigheid moeten laten varen. Daarenboven vond Israël dien god en zijn dienst in Kanaän. De voorstelling en de vereering, die zij daar aantroffen, zullen wel niet geheel identisch zijn geweest met die, welke zij daar invoerden. Doch ze waren beiden Semietisch en vertoonden zeker duidelijke blijken van verwantschap.

---

[1]) *Zeits. der D. Morgenl. Ges.* XIX: 335 f.

[2]) Kohler, *der Segen Jacob's* S. 14, voegt aan de de reeds bestaande verklaringen en critische gissingen nieuwe toe.

Na dit onderzoek kan het ons nu niet moeilijk vallen ons de geschiedenis der Melech-vereering onder Israël duidelijk te maken. Uitgaande van de berichten des O. Testaments, die in het begin dezer verhandeling zijn medegedeeld (bl. 562 v.), neemt men gewoonlijk aan, dat die vorm van afgoderij in de 8ste eeuw v. Chr. is opgekomen, en wel onder den invloed van de Assyriërs, met wie de Israëlieten toen juist betrekkingen aanknoopten. Men wijst er op, dat Achaz zich aan den Assyrischen koning onderwierp en, volgens een uitdrukkelijk getuigenis in II *Koningen* (H. XVI: 10—16), vreemde godsdienstige gebruiken in Jeruzalem invoerde [1]). Nu kan er in dit gevoelen eenige waarheid liggen: het voorbeeld der Assyriërs kan bepaaldelijk voor Achaz eene opwekking en aanmoediging zijn geweest. Doch zijn voorbeeld zou wel niet zooveel navolging gevonden en de Melech-dienst in het rijk Juda wel niet zulk eene vlucht genomen hebben, indien hij daar vroeger geheel onbekend ware geweest. Trouwens de schrijver van *Koningen* verklaart uitdrukkelijk, dat de Israëlieten in het Rijk der tien stammen zich daaraan schuldig hadden gemaakt (2 *Kon.* XVII: 17) en, indien wij ons geene onjuiste voorstelling hebben gevormd van Melechs herkomst, dan is zijn bericht zeker waar. Men verliest daarenboven te veel uit het oog, wat ons eigenlijk omtrent Achaz wordt medegedeeld. Niet dat hij het kinderoffer ter eere van Melech invoerde, maar dat hij zelf zijn zoon „overgaf in het vuur." Het welbekende

Regis ad exemplum totus componitur orbis

is niet het minst in eene Oostersche monarchie van toepassing. Vóór Achaz was in Judea het kinderoffer aan Melech betrekkelijk zeldzaam en tot enkele plaatsen beperkt. Door en na hem verkreeg het, om zoo te zeggen, een officiëel karakter, gelijk dan ook aan den Melech in de onmiddellijke nabijheid van de hoofdstad eene offerplaats werd ingeruimd. Van Hizkia wordt ons niet gemeld, dat hij trad in de voetstappen zijns vaders: volgens den geschiedschrijver (2 *Kon.* XVIII: 3—6) was hij zelfs in alles zijn tegenbeeld. Ik neem dus aan, dat gedurende zijne regeering het topheth ongebruikt bleef liggen en de

---

[1]) Aldus b. v. G. Baur, a. a. O. I: 122 n. 97, en vele anderen.

Melech-dienst terugzonk tot zijne vroegere onbeduidendheid. De praemissen, waaruit Oort een tegenovergesteld besluit afleidt [1]), kan ik natuurlijk niet aannemen. Was Melech een van Jahveh onderscheiden god, den hebben Jesaja en Micha het offer hem ter eere stellig afgekeurd. Maar bovendien vind ik in hunne geschriften geen enkel bewijs, dat òf het kinderoffer òf de molech-dienst — volgens Oort zijn die beiden één — in hunne oogen genade gevonden heeft. Aan het topheth kon Jesaja, waar hij den ondergang der Assyriërs schetst (H. XXX: 33), een beeld ontleenen, zonder daarom te billijken wat er onder Achaz op dat topheth is geschied (boven bl. 566) — even goed als b. v. Ezechiël, de felle tegenstander van diezelfde plechtigheden, een gelijksoortig beeld gebruikt (H. XXIV: 9—11). Micha kan den Jahveh-dienaar laten vragen (H. VI: 7):

> Zal ik geven mijn eerstgeborene voor mijne overtreding,
> de vrucht van mijn schoot tot ontzondiging mijner ziel?

en daarop antwoorden, wat Jahveh van zijnen dienaar wèl verlangt (vs. 8) — zonder daarmee te kennen te geven, dat hij het kinderoffer goedkeurt. Wij hebben het dus daarvoor te houden dat de Melech-dienst kort na zijne opkomst onder Achaz, gedurende de 29 jaren van Hizkia's bestuur, stagneerde. Doch daarna nam hij eene nieuwe vlucht. Het is onder den indruk van Manasse's regeering en van de richting, die toen onbepaald heerschte en zelfs vijandig tegen andersdenkenden optrad, dat Jeremia en Zephanja tegen den Melech ijveren en Josia het besluit opvatte om het topheth te verontreinigen en alzoo voor goed onbruikbaar te maken. Zoo nam de openbare en, als het ware, officiëele Melech-dienst onder Israël een einde. Dat men ook daarna nog aan denzelfden god kinderen offerde, is — de taaiheid der godsdienstgebruiken in aanmerking genomen — in zich zelf waarschijnlijk en wordt door den ijver van Ezechiëls polemiek, misschien ook door *Jes.* LVII: 5, nog waarschijnlijker. Doch ten aanzien van dien meer verborgen Melech-dienst hebben wij geene berichten. De geschiedenis van den Melech onder Israël is voor ons met de hervorming van Josia nagenoeg ten einde.

---

[1]) T. a. p. bl. 117—120.

Het zal de aandacht van den lezer wel niet zijn ontgaan, dat in de teksten over den Melech-dienst ééne bijzonderheid voorkomt, waarvan tot dusver niet of ter nauwernood is gebruik gemaakt. Met opzet heb ik haar bewaard voor het slot dezer verhandeling, omdat zij eerst na al het voorafgaande in hare ware beteekenis kan worden verstaan. Ezechiël deelt ons mede, dat zij, die hunne zonen slachtten voor hunne drekgoden, op denzelfden dag, waarop zij dit deden, in den tempel van Jahveh verschenen, „om dien te ontheiligen" (H. XXIII: 38, 39). Met nadruk waarschuwt de wetgever, *Lev.* XVIII: 21; XX: 3, tegen den Melech-dienst, omdat hij daarin ziet: ontwijding van Jahveh's naam en heiligdom. Er is niets vreemds in, dat zij, die hunne kinderen aan den Melech overgaven, ook Jahveh dienden en in zijn tempel zich vertoonden. Dat hadden zij niet kunnen doen, indien het profetische alternatief: „òf Jahveh òf Melech," ook door hen als rechtmatig erkend ware. Doch het exclusivisme der Jahveh-profeten was hun vreemd: èn Jahveh èn Melech was hunne leuze. Toch blijft het zeer opmerkelijk, dat, blijkens de aangehaalde getuigenissen, de Melech-vereering met den Jahveh-dienst placht verbonden te worden, ja dat de eerstgenoemde met zekeren ijver voor Jahveh en zijn heiligdom gepaard ging. Het kan niet anders, of dit feit trekt onze aandacht en leidt ons tot nadenken. Eenmaal daarop opmerkzaam gemaakt, herinneren wij ons nu óók, dat Jeremia, telkens als hij van het kinderoffer op het topheth spreekt, Jahveh zeggen laat: „hetgeen ik niet geboden heb en wat mij niet in den zin is gekomen." Hebben wij die formule boven (bl. 585) juist opgevat, dan vragen wij: wáárom verwijst de profeet de Melech-dienaars keer op keer naar het verbod van Jahveh? Op welken grond kan hij verwachten, dat die verwijzing invloed op hen hebben zal? Is daarentegen de opvatting van Oort de ware, dan wordt de vraag deze: beriepen zich dan de offeraars aan Melech op een gebod van Jahveh? Indien niet, wat verzekert hun dan de profeet, dat zulk een gebod niet bestaat?

Vóórdat wij beproeven rekenschap te geven van deze verschijnselen, vestigen wij de aandacht op iets anders, op de onmiskenbare verwantschap tusschen Jahveh en Melech. Dit onderwerp is groot genoeg van omvang om in eene afzonderlijke verhandeling te worden besproken. Doch de hoofdzaken, waarop het aankomt, kunnen in weinige woorden worden

aangeduid. Zonder ons te verdiepen in de vraag, wat Jahveh oorspronkelijk was, bepalen wij ons tot de voorstelling van zijn wezen, die in de 8ste en 7de eeuw bij de profeten bestond: dan kan althans niemand beweren, dat wij — men vergunne mij het woord! — Jahveh verongelijken. Ten aanzien van de profeten der 8ste eeuw kan ik verwijzen naar de elders bijgebrachte plaatsen [1]. Daaraan voeg ik thans nog toe *Exod.* III: 2; XXIV: 17; *Deut.* IV: 24 verg. IX: 3; 2 *Sam.* XXII: 9 (*Ps.* XVII: 9). Uit al die teksten blijkt de nauwe samenhang tusschen Jahveh en het vuur. Daarbij neme men nu in aanmerking, dat Jahveh gediend wordt als een streng wezen, dat door offers moet worden verzoend (besnijdenis, toewijding der eerstgeborenen, cherem). Eindelijk bedenke men, dat van menschenoffers aan Jahveh enkele, maar ondubbelzinnige voorbeelden in het O. Testament worden aangetroffen [2]. Wie ziet niet, dat al deze verschijnselen even zoo vele punten van aanraking zijn tusschen Jahveh en Melech? Dat daartegenover stond een zeer groot verschil; dat aan de ethische en spiritueele ontwikkeling, die de Jahveh-idee had doorloopen, althans voorzoover wij weten, de Melech-idee geheel vreemd was gebleven; dat er, met één woord, een jahvistisch monotheïsme was en onder de Melech-dienaars niets dat daaraan beantwoordde — dit alles is onweersprekelijk: voor vereenzelviging van Jahveh en Melech zullen wij ons dus wachten. Doch — en zoo keeren wij terug tot het punt, waarvan wij schenen af te dwalen — is het geheel zeker, dat het verschil tusschen die beiden ook aan de Israëlieten in de 8ste en 7de eeuw v. Chr. even duidelijk in het oog viel? Is het niet veeleer hoogst natuurlijk, dat velen hunner, lettende op het uiterlijke, Jahveh en Melech ten nauwste met elkander hebben verbonden?

Ik aarzel niet deze laatste vraag bevestigend te beantwoorden. Het is dus m. i. geenszins toeval, dat Ezechiël, de auteur van *Lev.* XVIII, XX en Jeremia van de verbintenis tusschen Jahvisme en Melech-dienst gewagen. Vele, indien niet alle vereerders van Melech hebben zóó weinig gemeend, door hun kinderoffer hem ter eere Jahveh te verloochenen, dat zij veeleer daarmede hem meenden te dienen en zich door ijver voor hem

---

[1]) De *godsdienst van Israël* I: 48, 49.

[2]) Zie over dit alles *De godsdienst van Israël,* Hoofdstuk IV — dat ongeveer gelijktijdig met deze verhandeling het licht zal zien.

te kenmerken. Hoe zij zich het verband tusschen Jahveh en Melech hebben gedacht, laten wij, uit gebrek aan historische bescheiden, geheel onbeslist. Waarschijnlijk kwam het hun voor, dat de Melech-vereering de natuurlijke consequentie was van het Jahvisme. In hunne eigene schatting waren zij — of waren althans velen hunner — hyperorthodoxe Jahveh-dienaars. Doch het was noch de eerste, noch de laatste maal, dat de hyper-orthodoxie tot haeresie oversloeg. Nu verklaart het zich ook, dat de wezenlijk orthodoxe Jahvisten de vereerders van den Melech zoo nadrukkelijk, bijna zeide ik: hartstochtelijk bestrijden: ook van dezen ijver levert ons de godsdienstgeschiedenis van vroeger en later tijd voorbeelden in menigte. In één woord: dan eerst, als wij op de verwantschap tusschen Jahveh en Melech letten, worden ons de berichten over den Israëlietischen Melech-dienst ten volle verstaanbaar. Tegen het syncretisme hebben al de Jahveh-profeten, wier geschriften wij bezitten, strijd gevoerd. Doch in de 8ste en vooral in de 7de eeuw deed zich dat syncretisme voor in een vorm die, terwijl hij aan den éénen kant getuigt voor de vatbaarheid om een god als „de Heilige van Israël" te vereeren, aan den anderen kant de ethische „Errungenschaft" der tolken van dien „Heilige" in de waagschaal stelde en daarom door hen, met meer dan gewonen nadruk, moest worden teruggewezen. Zij hebben zich aan dien plicht niet onttrokken en zijn in dien strijd overwinnaars gebleven.

Wellicht beveelt deze beschouwing zich nog hierdoor aan, dat zij het duidelijk maakt, hoe Dr. Oort geraken kon op hetgeen ik niet aarzelen mag een dwaalweg te noemen. Zeer terecht heeft hij gevoeld, dat de gewone opvatting niet ten volle bevredigde. Ook in de richting, die bij het zoeken naar eene betere moest worden gevolgd, heeft hij zich niet bedrogen. Het door hem betreden pad loopt veelszins parallel met den weg, dien ik voor den waren houd. Zijn er onder mijne lezers, die mij op dezen weg volgen, zij zullen wèl doen met Dr. Oort te danken voor zijne poging — waaraan ik nogmaals erken veel verschuldigd te zijn.

Reeds heb ik van de aandacht mijner lezers genoeg gevergd. Laat mij dus slechts met een enkel woord mogen verwijzen naar het slot mijner Bijdrage over *de integriteit van Exod.* XIII: 11—16 [1]).

---

[1]) Jaargang I: 71, 72.

De daar voorgedragen verklaring van de bekende *crux interpretum Ezech.* XX: 25, 26 rustte op de hypothese, dat de Melech-dienaars de genoemde wet in *Exodus* gebruikten tot rechtvaardiging van hun kinderoffer. Nauwelijks mag ik mij vleien met de hoop, dat door de thans geleverde beschouwing de bezwaren, die bij Dr. van Herwerden tegen deze hypothese bestaan [1]), geheel zullen zijn weggenomen. Doch wèl meen ik het bewijs geleverd te hebben, dat zij minder ongerijmd is dan zij schijnt. Indien slechts één van de mannen, die, na hunne zonen te hebben overgegeven aan den Melech, naar Jahveh's tempel opgingen, zijne denkbeelden op schrift gebracht en ons die nagelaten had! Nu, ik erken het, tasten wij daaromtrent in het duistere rond. Doch misschien verdient eene gissing als de mijne overweging, omdat zij niet slechts tot opheldering van Ezechiëls woorden dient, maar ook aan den ernst zijner tegenstanders en aan de oprechtheid van hun Jahvisme recht laat wedervaren.

Leiden, Augustus 1868. A. Kuenen.

---

[1]) *Waarheid in Liefde*, 1868, I: 35—39.

VERGELIJKING VAN DE BRIEVEN AAN DE EFEZIËRS EN DE COLOSSERS, VOORAL UIT HET OOGPUNT VAN BEIDER LEERSTELLIGEN INHOUD.

In de christelijke literatuur der eerste eeuwen ontbreekt 't niet aan voorbeelden van onderscheiden bewerkingen of redactiën van zulke geschriften, die òf aan gezaghebbende personen werden toegekend, òf die om andere redenen groote belangstelling wekten. Men denke aan de onderscheiden teksten der aan Ignatius toegeschreven *brieven* [1]), aan de *Homilieën* en de *Recognitiones*, die aan Clemens toegedicht zijn [2]), aan de *Acta van Pilatus*, waarvan de oudste kerkelijke schrijvers gewagen, vergeleken met de *Hypomnemata* (de 16 eerste Hoofdstukken van het *Evangelie van Nicodémus*), enz. [3]), om van de onderscheiden redactiën onzer Evangeliën niet te spreken.

Indien de brieven aan de *Efeziërs* en de *Colossers*, aan Paulus toegeschreven, denzelfden titel droegen, dan zou zeker niemand zich een oogenblik bedenken, om in den eenen brief een latere bewerking van den anderen te zien. Ik heb mij de moeite gegeven om in een Grieksch N. T. *alles*, wat deze brieven gemeenschappelijk hebben, te onderschrappen. Daaruit is mij ge-

---

[1]) Verg. J. H. Scholten, *De oudste getuigenissen aangaande de Schriften des Nieuwen Testaments, historisch onderzocht*. Leid., 1866, bl. 55 vgg. Ook de brief van Polycarpus *aan de gemeente te Philippi* is buiten twijfel, òf een uitvoeriger bewerking van den echten brief, òf althans geïnterpoleerd; verg. a. w. bl 45 vgg. Geïnterpoleerd acht Schenkel ook de tegenwoordige redactie van het pseudepigraphum: *De brief van Barnabas*, hoewel volgens Hefele en Hilgenfeld te onrecht. Verg. *Patrum Apost. Opera*. ed. A. R. M. Dressel. Ed. 2da. Lips. 1863. *Prolegg.* p. VIII. sq. — Zelfs de kortere tekst der 7 Ignat. brieven is buiten twijfel zeer geïnterpoleerd. Zie a. w. *Prol.* p. XXIV.

[2]) Scholten, a. w. bl. 61 vgg. Verg. Uhlhorn's Art. *Clementinen*, in Herzog's *Real-Encycl.* II, 744 fgg.

[3]) Scholten, a. w. bl. 169 vgg.

bleken, dat niet minder dan 58 van de 85 verzen, waaruit *Col.* 1 : 1 tot 4 : 8 bestaat (*Col.* 4 : 9, vgg. is van geheel localen en individuëelen aard), meerdere of mindere sporen van bepaalde verwantschap met plaatsen in den brief aan de *Efeziërs* bevatten. Zelfs komen er in *Efez.* niet minder dan *tien* woorden voor (ἀνθρωπάρεσκος — ἀπαλλοτριοῦσθαι — ἀποκαταλλάττειν — αὔξησις ἁφή — ὀφθαλμοδουλεία — ῥιζοῦσθαι — συζωοποιεῖν — συνεγείρειν ὕμνος), die deze brief *uitsluitend* met dien aan de *Col.* gemeen heeft, en die elders in het N. Test. niet gevonden worden; een cijfer, hetwelk men dan op zijne rechte waarde zal schatten, als men den brief aan de *Efez.* uit dit oogpunt met de overige brieven vergelijkt. Dan bevindt men dat deze brief slechts 7 woorden uitsluitend met *Rom.*, 1 met I *Cor.*, 3 met II *Cor.*, 1 met *Gal.*, 1 met *Filipp.*, 3 met I *Thess.*, 1 met *Titus*, geen met een der overige brieven gemeen heeft [1]).

De afhankelijkheidsbetrekking, waarin de eene brief tot den anderen staat, niet alleen in afzonderlijke woorden of zinsneden, maar ook in den geheelen gedachtengang, is te groot, om de onderstelling te rechtvaardigen, dat zij haren oorsprong aan *onwillekeurige* herinneringen en *toevallige* en *ongezochte* herhalingen zou danken, gelijk Meyer aanneemt. „Dit,” zegt hij [2]), „laat zich subjectief voldoende hieruit verklaren, dat Paulus aan de Efeziërs schreef, toen hij juist den brief aan de Colossers geschreven had, zoodat hij nog vol was van de daarin uitgesproken ideeën, waarschuwingen en vermaningen.” Waarlijk, zoo schrijft een man van een zoo rijken geest als Paulus zich zelven niet uit! Allerminst laat het zich denken, dat Paulus aan eene door hem zelven gestichte gemeente, in wier midden hij langen tijd gewerkt

---

[1]) Volgens den maatstaf van 10 zulke woorden in *Col.*, zou *Efez.* er met de overige echte en onechte Paulinische brieven (niet 17, maar) 178 gemeen moeten hebben, en wel met *Rom.* 47 (wezenlijk 7), met I *Cor.* 43 (1), met II *Cor.* 27 (3), met *Gal.* 14 (1), met *Filip.* 10 (1), met I *Thess.* 9 (3), met II *Thess.* 5 (0), met I *Tim.* 10 (0), met II *Tim.* 8 (0), met *Titus* 4 (1) en met *Filem.* 2 (0). — Nog grooter wordt deze wanverhouding als men den brief aan de *Col.* uit dit oogpunt met dien aan de *Efeziërs*, en dan met de overige brieven, vergelijkt. Eerstgenoemde brief toch heeft slechts 1 zoodanig woord met *Rom.*, 2 met I *Cor.*, 5 met II *Cor.*, en geen enkel met een der overige brieven gemeen, te zamen alzoo 8, wat volgens den maatstaf van 10 in *Efez.*, 113 à 114 zou moeten zijn.

[2]) *Kritisch exegetisches Handbuch über den Brief an die Epheser*, von Dr. H. A. W. Meyer, Vierte Aufl. 1867. S. 23, 24.

had [1]), een brief zou schrijven, die niets is dan een breeder uitgewerkte copie van een brief aan eene hem onbekende gemeente [2]).

F. Ch. Baur, die beide deze brieven voor onecht houdt, helt zeer over tot de onderstelling, dat de brief aan de *Efeziërs* slechts weinig later dan die aan de *Coloss.* geschreven is, en dat beide als *broederenpaar*, kinderen van denzelfden vader, in het licht verschenen zijn [3]). Hij vindt daarvan 1°. *Col.* 4 : 16, en *Efez.* 6 : 21, verg. met *Col.* 4 : 7, eene bepaalde indicatie, en verder bouwt hij deze stelling, 2°. op de identiteit van beider leerstelligen inhoud, en 3°. op zoodanig verschil, dat de schrijver het noodig achten kon, aan den eersten brief nog een tweeden toe te voegen. Hij doet er wel aan, dat hij zich niet op gelijkheid van stijl beroept, ja wat meer is, hij zelf erkent het niet geringe verschil in dit opzicht tusschen *Col.* en *Efez.* [4]).

Wat het *eerste* punt betreft, zoo neemt Baur aan, dat met de woorden: „*dien* (brief) *uit Laodicéa,*" *Col.* 4 : 16 onze brief aan de *Efez.* bedoeld wordt, hetzij dan dat laatstgenoemde brief, gelijk Marcion beweerde, werkelijk het opschrift *aan de Laodiceërs* droeg, hetzij dat hij een brief aan de Efeziërs was. In het laatste geval zou de schrijver dezen loop van zaken hebben gefingeerd: „dat Paulus den brief, dien Tychicus naar Efeze moest brengen, ook nog voor andere gemeenten bestemd had, zoodat hij op deze wijze van uit Laodicéa naar Colosse zou moeten komen. Hieruit zou het dan te verklaren zijn, dat het niet heet: *dien naar*, maar: *dien uit Laodicéa.* Indien evenwel *Efez.* 1 : 1 oorspronkelijk geluid heeft: *aan de heiligen en geloovigen in Jezus Christus*, dan kon het bijgevoegde: *die te Efeze zijn*, wel ontstaan uit II *Tim.* 4 : 12, waar van denzelfden Tychicus, *Efez.* 6 : 21 en *Col.* 4 : 7 afgezant des Apostels en overbrenger van den brief genoemd, wordt gezegd: *Tychicus heb ik naar Efeze gezonden.*" Baur vergeet, dat die Handschrr., die de woorden *te Efeze* niet hebben, toch lezen: *τοῖς οὖσιν*, wat onmiskenbaar op een bepaald adres wijst. Het feit, door hem zelven erkend, dat de brief aan de *Col.* „*dien uit Laodicéa*" als reeds

---

[1]) Verg. I *Cor.* 15 : 32; 16 : 8. *Hand.* 18 : 19; 19 : 1—40; 20 : 16—38. II *Tim.* 1 : 18.

[2]) *Col.* 2 : 1.

[3]) *Paulus, der Apostel Jesu Christi,* u. s. w. Zweite Aufl., 1866. II. S. 47 fgg.

[4]) Aldaar, S. 39.

geschreven onderstelt, is de voldingende wederlegging van zijne meening; want onze brief aan de *Efeziërs* is, ook volgens hem, later geschreven dan die aan de *Colossers*. — Ook als Baur, hierin eenstemmig met de meeste nieuwere interpreten, beweert, dat het woordje *καί* (*Efez.* 6 : 21: „Opdat *ook* gij aangaande mij weet, hoe ik het maak," enz.) alleen verklaard kan worden als terugslag op *Col.* 4 : 7, dan is dit, mijns inziens, meer vernuftig dan waar. Waarom het niet liever te laten terugslaan op *Efez.* 1 : 15, en dan zoo te verklaren: „Opdat nu *ook gij* aangaande mij weet, enz., gelijk *ik* aangaande u vernomen heb," enz.? Volgens Baur zou deze Pseudo-Paulus onnoozel genoeg geweest zijn, om in ieder van deze beide brieven uitdrukkingen te bezigen, die het alreeds bestaan van den anderen onderstellen.

Wat het *derde* punt aangaat, zoo beweert Baur — wij zullen zien, te onrecht — dat „de onderwerpen tusschen deze twee brieven *met eene zekere planmatigheid verdeeld* zijn, dat al het polemische, speciëele en individueele in den brief aan de *Col.* opgenomen is, terwijl de brief aan de *Efez.*, die dit alles met opzet schijnt te vermijden, daarentegen den algemeenen inhoud van den anderen brief breeder uitwerkt."

Van het *tweede* punt eindelijk, de identiteit van beider leerstelligen inhoud, is Baur zoo ten volle overtuigd, dat hij in al zijne werken over dit onderwerp [1]), *promiscue* plaatsen uit deze brieven aanhaalt. De brief aan de *Efez.* zal een *dubbelganger* van dien aan de *Col.*, en *volkomen in dezelfde richting van gedachten* geschreven zijn, in alle opzichten *gelijkluidend* met dezen [2]). Beider strekking is deze: „vereeniging van alle christenen in de ééne kerk;" en dit doel trachten beide te bereiken door de christologie, als de hoogste uitdrukking dezer eenheid [3]).

Dat inderdaad beider strekking catholizeerend is, moet erkend worden, maar dit was de strekking van alle christelijke geschriften in den tijd, waarin Baur ook deze brieven stelt. Het verschil van deze beide brieven in dit opzicht is evenwel niet minder opmerkelijk, dan hunne samenstemming. Men kan op

---

[1]) Behalve *Paulus*, a. pl. S. 3 -49, nog in *Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, Tüb. 1853, S. 105—110, en *Vorlesungen über Neutestamentliche Theologie* Leipz. 1864, S. 256—277.

[2]) *Paulus*, a. pl. S. 4, 6, 7.

[3]) *Drei ersten Jahrh.*, S. 105, 108 fg. — *Paulus*, a. pl. S. 35. — *Neut. Theol.*, S. 256, 276.

twee wijzen naar eenheid streven: 1°. door afscheiding en veroordeeling van andersdenkenden, en 2°. door verzoening der bestaande partijen. Het eerste doet de brief aan de *Col.*, en wel door zulk eene tegenstelling van den Christus-plêrôma tegenover de engelen, overheden en machten der joodsche en heidensche theosophie, dat de beteekenis dezer laatsten absoluut wegvallen moest. In den brief aan de *Efez.* is daarentegen vredestichting tusschen Joodchristenen en Heidenchristenen, als te zamen in Christus één lichaam, de hoofdzaak. De brief aan de *Col.* bevat daarom vele en krachtige waarschuwingen tegen dwaalleer, waarvan schisma het gevolg is, 2 : 8, 16—23, en vermaningen om vast te houden aan de overgeleverde leer 1 : 23; 2 : 5—7, maar hij spreekt over den vrede van Christus, tot welken zij in *één* lichaam geroepen zijn, slechts 3 : 15. De brief aan de *Efeziërs* waarschuwt alleen 4 : 13 tegen „allen wind der leer," en bevat daarentegen tal van uitspraken over de noodzakelijkheid der onderlinge eenheid van de geloovigen in Christus, 2 : 13—22; 3 : 6; 4 : 1—16, 25.

Nauwkeurig onderzoek heeft mij overtuigd, dat Baur in dwaling verkeert, als hij den leerstelligen inhoud van beide brieven *denzelfden* noemt; veeleer is, bij alle overeenkomst, het leerstellig verschil tusschen deze brieven te groot, om de onderstelling van één en denzelfden schrijver toe te laten. Van de gronden, waarop deze mijne overtuiging rust, wensch ik thans rekenschap te geven.

I. DE CHRISTOLOGIE VAN DEZE BRIEVEN.

a. Hunne christologie in 't algemeen.

Wij vestigen eerst onze aandacht op de christologie van deze brieven. Baur vindt in dit stuk wel volkomene overeenstemming tusschen *Col.* en *Efez.*, maar hij kan toch niet ontkennen, dat alleen de eerste brief datgene over den Christus leert, wat hij de hoofdzaak in beider christologie acht. „Aan Christus," zegt hij [1]), „als aan het scheppend beginsel van al wat is, wordt hier absolute praeëxistentie toegeschreven.... Zoo nu ook in

[1]) *Paulus*, a. pl. S. 9.

de *homologoumena* van den Apostel hier en daar een wenk van soortgelijken aard voorkomt, zoo zijn het toch altijd slechts wenken, waarover nog gestreden worden kan; maar hier is het absolute vóórwereldlijke bestaan zoozeer de hoofdideé, dat zich daarin eigenlijk de geheele gedachtengang dezer brieven beweegt." — „Dit nu geldt wel vooral van den brief aan de *Col.;* maar de brief aan de *Efez.* heeft dezen tot zijne onderstelling, en daarom kan er geen twijfel aan zijn, dat de christologie van beide brieven dezelfde is." Zonderling dan, dat er in laatstgenoemden brief niets positiefs over dit cardinale punt gezegd wordt, dat hij in dezen veeleer op dezelfde lijn met de homologoumena staat! Immers de eenige plaats, waar vele kerkvaders, en onder de lateren, Bengel en andd., het voorbestaan van Christus uitgesproken vonden, *Efez.* 5 : 30—31, handelt niet over het verlaten van den Vader *bij de menschwording*, maar *bij de parousie.* Volkomen juist verklaart Meyer *vs.* 31: *„Daarom*, omdat wij leden van Christus, van zijn vleesch en zijne beenderen zijn, *zal een mensch* (d. i. Christus) *vader en moeder verlaten* (d. i. hij zal zijnen zetel aan Gods rechterhand verlaten), *en met zijne vrouw* (de gemeente) *vereenigd worden, en* (dan) *zullen die twee tot één vleesch zijn*, de nedergedaalde Christus en de gemeente zullen éénen ethischen persoon uitmaken, gelijk echtgenooten door de lichamelijke vereeniging eene physische eenheid worden."

Vergelijken wij den Christus van *Col.* met den Christus der *homolog.* van Paulus.

Te ontkennen is het niet, dat de Christus, volgens Paulus, hoewel mensch, toch inderdaad te gelijk iets anders en meer is dan zoon van Adam. Dit moge ons eene inconsequentie schijnen, reeds vóór den tijd van Paulus had Philo den eeuwigen Logos genoemd „den mensch naar het beeld," en lang na dien tijd leerde Apollinaris, dat God van eeuwigheid af is, „vleeschgeworden Geest," ἔνσαρκος θέος, dat de *menschheid* van den Zoon even eeuwig was als zijne *godheid*, en dat in zijne historische menschwording de eeuwige menschheid van den Logos slechts tot concrete verschijning kwam. De Christus van Paulus is de „eigen" Zoon van God, *Rom.* 8: 32, de Heer der heerlijkheid, I *Cor.* 2: 8, de Heer die de Geest is, II *Cor.* 3: 17, 18, zulk een wezen, in hetwelk de Geest het persoonvormende beginsel is [1]),

[1]) Baur, *Neut. Theol.* S. 187 fgg.

gelijk het nog in Clementis II *ad Cor.* c. 9 (een geschrift, naar Hilgenfeld, uit den tijd van Marc. Aurelius) heet: „Christus de Heer, die eerst *πνεῦμα* was, is *σὰρξ* geworden." — De Christus van Paulus heeft niet, in dien zin als wij, „het beeld van den aardschen mensch gedragen," I *Cor.* 15: 49, maar, hoewel naar het vleesch Zoon van David, *Rom.* 1: 3, en, als geworden uit een vrouw, *Gal.* 4: 4, afstammeling van Adam, zoo was hij toch een niet nader te bepalen hemelsch wezen, de volmaakt hemelsche, de pneumatische mensch, 1 *Cor.* 15: 45, 49, de mensch naar zijn absoluut ideaal. Wij, anderen, zijn van nature *psychisch*, als zonen (natuurgenooten) van Adam, die niet als geest, maar als levende *ψυχή* geschapen is. Uit deze onze natuur zelve vloeit het voort, dat wij niet door eigen ontwikkeling *pneumatisch* kunnen worden, maar alleen door inplanting in of mystische vereeniging met Christus, als die geworden is tot levendmakenden Geest. Als hoofd der nieuwe schepping, is Christus de tweede mensch, de laatste Adam, en wij, die zonder hem alleen het beeld van den aardschen mensch dragen, zijn door Gods eeuwigen raad bestemd, om eens in en door hem ook het beeld van den hemelschen mensch te dragen, of den beelde van Gods Zoon gelijkvormig te worden, *Rom.* 8: 29. I *Cor.* 15: 45—49. Een hoogere metaphysische beschouwing van den Christus vind ik in de eigen brieven van Paulus (*Rom. Cor.* en *Gal.*) niet; want naar mijn overtuiging ziet de doxologie, *Rom.* 9: 5, niet op Christus, maar op God zelven.

Hoewel nu ook Paulus de christologie reeds tot zulk een metaphysische hoogte opvoert, dat er geen groote schrede toe noodig was, om van het Christus-begrip der vier eerste brieven over te gaan tot dat van *Col.*, zoo onderscheidt zich toch het eerste van het andere zeer bepaald hierdoor: dat er in het Christus-begrip van Paulus geen enkele trek voorkomt, die niet eene bepaalde beteekenis heeft voor het behoud der *menschenwereld*, die omgaat buiten deze gedachte, dat Christus grondlegger, stichter, verheerlijkt hoofd is van zijne gemeente, door wien God alles tot stand gebracht heeft en voordurend werkt, wat wij behoeven, om uit onzen, der zonde en den dood vervallen, staat verlost en burgers in zijn rijk, medeërfgenamen zijner heerlijkheid te worden.

De brief aan de *Col.* daarentegen breidt de *speciëele* betrekking, waarin de Paulinische Christus tot de *menschenwereld*, als

haar Verlosser en Heer, staat, uit tot eene *universeele* betrekking, waarin hij staat tot *alles in hemel en aarde,* als Middelaar van alle krachten en werkingen Gods in de zinnelijke en geestelijke wereld, Middelaar ook van de schepping en onderhouding des heelals. Deze Christus is niet maar alleen de eersteling, 1 *Cor.* 15: 23, de eerstgeborene onder vele broederen, *Rom.* 8: 29, de eersteling der ontslapenen en opgestanen, 1 *Cor.* 15: 20. *Col.* 1: 18; neen hij is in absoluten zin ἡ ἀρχή, *in alles* zelf πρωτεύων, *Col.* 1: 18, ook in de zinnelijke wereld. Hij is de eerstgeborene van alle creaturen, 1: 15, d. i. dat wezen, in hetwelk, vóór de wording aller dingen, alles dynamisch opgesloten lag; want dit bedoelen de genoemde woorden, al zeggen zij naar de letter alleen, dat hij geworden is, vóór dat er nog iets geschapen was. Men kan zulk een wezen geenszins *schepsel* noemen, al is hij geenszins *eeuwig* of *uit zich zelf,* gelijk God, daar hij alles wat hij is, is door „het welbehagen Gods." 1: 19. Ik geloof niet, dat hij in dezen brief *God* genoemd wordt. Wel houd ik 2: 2 de lezing van cod. B voor de ware: τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ Χριστοῦ, zooals ook Tischendorf vroeger las. In de laatste uitgave (7ma) laat hij Χριστοῦ weg, maar deze weglating rust op te zwakke getuigen, alleen op cod. D (tweede hand) en eenige minusc. De overige Codd. en vertalingen laten allen, op onderscheiden wijzen, het woord Χρ. volgen, hetwelk derhalve wel echt moet zijn, terwijl de varianten zich het best laten verklaren uit bovengenoemde lezing. Nu kan Χριστοῦ zijn òf *genit.* geregeerd door θεοῦ (*den God van Christus*), òf appositie bij θεοῦ (*het mysterie van den God, Christus*) òf appositie bij μυστ. τ. θεου (*het mysterie van God, hetwelk Christus is*), gelijk inderdaad sommige Codd. lezen: ὅ ἐστὶν Χριστός. Meyer volgt de eerste verklaring, wellicht ook die van den schrijver van *Efez.* (1: 17); maar zij is hard, hoewel men haar niet, met Olshausen, onmogelijk mag noemen. De tweede verklaring is nog minder aannemelijk; had de schrijver dit bedoeld, dan zou hij veeleer gezegd hebben: Χριστοῦ θεοῦ. Zoo blijft dan alleen de laatste verklaring als de meest aannemelijke over, mede verg. met 1: 27.

Hoewel niet God zelf, zoo is toch de Christus in *Col.* in den hoogsten metaphysischen zin „het beeld van den onzienlijken God," 1: 15. Deze uitdrukking is, wegens het bijgevoegde *adj.* „onzienlijk", veel sterker dan als Paulus hem, II *Cor.* 4: 4 „het beeld Gods" noemt, al gebruikt ook Paulus dit woord in emi-

nenten zin, en niet gelijk hij in 't algemeen den man, „het beeld en de heerlijkheid Gods" noemt, I *Cor.* 11: 7. In *Col.* is de bedoeling blijkbaar deze, dat Christus dat wezen is, in hetwelk de als zoodanig *onzienlijke,* en derhalve *onbekende* God, nu te aanschouwen gegeven of openbaar wordt. Hem stond dezelfde gedachte voor den geest als den vierden Evangelist, 1: 18. 6: 46. Hij moet derhalve ook aan Israël alle wezenlijke kennis van God hebben ontzegd, en vóór Christus' komst de geheele wereld, als in duisternis liggende, hebben beschouwd, *Col.* 1: 13. Verg. 2: 8, 14, 15, 20. De uitdrukking „beeld des onzienlijken Gods" staat gelijk met deze: „afschijnsel der heerlijkheid en afdruksel van het wezen Gods," *Hebr.* 1: 3 en met het Johanneïsche: „Wie mij gezien heeft, heeft den Vader gezien." 14: 9. In dat wezen nu heeft God al zijne volheid, al de krachten zijner scheppende, onderhoudende en besturende werkzaamheid in de zinnelijke en geestelijke wereld, nedergelegd. „In hem," heet het, »is alles geschapen, wat in de hemelen en op de aarde is, het zienlijke en onzienlijke, hetzij troonen, hetzij heerschappijen, hetzij overheden, hetzij machten; het is alles door hem en tot hem geschapen [1]); en hij is vóór alles, en alles bestaat in hem." Ook Paulus zegt, dat *τὰ πάντα* zijn *διὰ Χριστοῦ,* 1 *Cor.* 8: 6, hoewel hij elders zegt, dat *τὰ πάντα* zijn *διὰ τοῦ ϑεοῦ* *Rom.* 11: 36, en altijd, dat zij zijn *εἰς τὸν ϑέον,* *Rom.* 11: 36. I *Cor.* 8: 6. Onze schrijver zegt niet alleen, dat zij zijn *διὰ Χριστοῦ,* maar ook *ἐν Χριστῷ* en *εἰς αὐτόν,* 1: 15—17. Christus is dus de door God gestelde grond van het ontstaan en bestaan van alle dingen, en tevens hun absoluut ideaal, het doel, op hetwelk zij gericht zijn, ongeveer als de Philonische Logos. In Christus woont het gansche plêrôma Gods, d. i. de gansche volheid van dat wezen Gods, hetwelk God openbaart en mededeelt, en waarmede hij alle dingen vervult; na zijne menschwording woont het in hem *ligchamelijk,* 1: 19. 2: 9. Zoo is hij dan, *uit kracht van zijn voorwereldlijk wezen zelf,* de Heer van hemel en aarde, het absolute Hoofd ook van alle overheden en machten in de bovenzinnelijke wereld, 2: 10. Het spreekt van zelf, als zulk een wezen zich aan de menschenwereld openbaart, dat alsdan van hem moet gelden: al het vroegere, al het overige, is niets, *τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός,* 3: 11.

[1]) *Tot hem,* als ideaal, als ideeënwereld, gelijk de Logos bij Philo.

Zulk eene sterke uitdrukking is door Paulus van den Christus niet gebruikt, veeleer van God alleen, I *Cor.* 15: 28. Het laat zich inderdaad moeielijk zeggen, waarin het onderscheid tusschen den Christus, die de vleeschgeworden Logos is, en den Christus, in wien de volheid Gods lichamelijk woont, zou bestaan, tenzij alleen in het verschil van *benamingen*.

Geen enkele van deze metaphysische beschouwingen omtrent den voorwereldlijken Christus, die in *Col.* voorkomen, vinden wij in *Efez.* terug, welks Christus veel nader aan den Christus van Paulus komt, al missen wij diens diepzinnige bespiegelingen over Christus als den tweeden mensch, of liever al is, hetgeen *Efez.* zegt over de innige verbintenis van Christus en de gemeente, daarvan slechts een zeer zwakke afschaduwing. Of hij een ideëel, of een reëel voorbestaan van Christus heeft aangenomen, dat laat zich even weinig uit *Efez.* 2: 12, als bij Paulus uit 1 *Cor.* 10 opmaken; maar wel stelt hij, indien hij het voorbestaan aannam, ook dit in samenhang met den raad Gods tot ons behoud (*Israël*). Het blijkt daarentegen uit niets, dat de Christus, volgens hem, in eenigerhande betrekking zou staan tot de wereldschepping en het blijvend bestaan van het heelal. De laatste woorden van *Efez.* 3: 9 in de *Recepta:* »door Jezus Christus;" zijn, gelijk algemeen erkend wordt, onecht.

Dat nu deze brief alles, wat er in dien aan de *Col.* voorkomt aangaande den voorwereldlijken Christus en zijne wereld-scheppende en onderhoudende werkzaamheid, alle volstrekte metaphysische Christusbeschouwingen, met stilzwijgen voorbijgaat, zou op zich zelf nog niet veel bewijzen: moet dan ieder Schrijver juist al zijne denkbeelden uitspreken of aanroeren in een zoo kort geschrift? Maar in een brief als dezen, die zoo uitvoerig over den Christus handelt, verkrijgt het nog al eenig gewicht; en als wij daarbij bedenken, dat deze Schrijver de plaatsen in *Col.*, waarin dit alles geleerd wordt, niet alleen gekend, maar ook gebruikt en gewijzigd overgenomen heeft, dan staat dit stilzwijgen inderdaad met ontkennen gelijk. Zoo wijst 1 : 21 ons blijkbaar op *Col.* 1 : 16, waar dezelfde namen van engelen-klassen voorkomen, terwijl het niet zonder opzet is, dat *Efez.* „de troonen" weglaat, om dezelfde reden als waarom *Col.* het, in dergelijke opsommingen, bij de Gnostieken gebruikelijke „godheden" niet heeft. Verder, wat *vs.* 22 volgt, correspondeert met hetgeen *Col. vs.* 18 laat volgen, ge-

lijk *vs.* 23 parallel is met *Col. vs.* 19, namelijk wat de woorden betreft, al bezigt *Efez.* ze, gelijk trouwens gedurig, in anderen zin.

Tegenover hetgeen *Col.* zegt (3: 11): „Christus is alles en in allen;" staat het woord in *Efez.* (4: 4—6): Eén God en Vader van allen, die over allen, en door allen en in (u, ons) allen is."

Leert *Col.*, dat Christus, als Middelaar der schepping en wereldregering, uit kracht van zijn voorwereldlijk wezen zelf, heer en hoofd is van alles in den hemel en op de aarde, hiermede is het geheel onvereenigbaar, als *Efez.* leert, dat Christus, eerst na en ten gevolge van zijne opstanding en verhooging aan Gods rechterhand, gesteld is boven alle overheid, en gezag, en macht, en allen naam, die genoemd wordt, niet alleen in deze wereld, maar ook in de toekomende." 1: 20 vgg. Met recht beweert Meyer, dat wij hier aan de *goede* engelen hebben te denken. Reeds het bijgevoegde: „in de toekomende wereld," bewijst dit [1]).

Ook zegt onze Schrijver zeer bepaald, dat hij als Hoofd over alles *der gemeente gegeven* is, *vs.* 22. Ook in het leven van den Christus in zijnen staat van verhooging beweegt zich alzoo alles om zijne *gemeentelijke* beteekenis. In al deze opzichten staat *Efez.* veel nader aan de *homolog.* van Paulus, dan *Col.*

---

[1]) Als Meyer beweert, dat ook *vs.* 22^a: „En hij heeft alles aan zijne voeten onderworpen;" ziet op al het geschapene, en niet in 't bijzonder op de tegenstrevende, vijandige machten, dan bedriegt hij zich. 1⁰. De uitdrukking „onder zijne voeten" wijst altijd op eene vernedering, ook *Psalm* 8: 7; verg. *Psalm* 47: 4, 110: 1. — 2⁰. Uit 1 *Cor.* 15: 25—27 blijkt, dat *Psalm* 110: 1 en *Psalm* 8: 7 gaarne te zamen werden aangehaald, en dat men alzoo deze uitspraken als van gelijke beteekenis beschouwde. Verg. ook *Hebr.* 1: 13. 2: 8. Ook hier nu is sprake van een „zitten aan Gods rechterhand," zoodat reeds daarom *Psalm* 8: 7 hier in den zin van 110: 1 gebezigd moet zijn; en 3⁰. De Schrijver citeert *Psalm* 8: 6 niet volgens de lezing der LXX, maar volgens die van I *Cor.* 15: 27, waar bepaald van het onderwerpen der vijandige machten sprake is. Dit evenwel, dat Christus *eerst bij zijne verhooging* het démonenrijk aan zich onderworpen heeft, rekene men niet onder de verschilpunten tusschen *Efez.* en *Col.*; ook *Col.* had hetzelfde kunnen zeggen, en doet dit werkelijk 2: 15, hoewel met andere woorden. In 't algemeen worden in het N. Test. de duivelen, hoewel niets vermogend tegen den wil van God, toch voorgesteld als *tegenstrevende* machten, wier macht eerst bij de voleindiging aller dingen volkomen en voor goed vernietigd worden zal.

b. *Het plêrôma in 't bijzonder.*

De twee brieven, waarover wij handelen, onderscheiden zich van de overige schriften des N. Testaments onder andere ook door een eigenaardig gebruik van het woord *plêrôma*, en alleen *Joh.* 1: 16 komt dit woord in eenen zin voor, die ons aan *Col.* doet denken; deze plaats wijst evenwel op het „vol van genade en waarheid" van *vs.* 14 terug. Elders worden de woorden πλήρης en πληροῦσθαι, waar zij betrekking hebben op een vervuld worden van Gods wege, vooral gebezigd van het „vervuld worden met den heiligen Geest," of met geestesgaven, wijsheid, vreugde, geloof, enz.; met name komen dergelijke uitdrukkingen overvloedig voor in het *Evang.* en de *Hand. der Apost.*, van Lucas.

Baur oordeelt, dat zoowel dit woord *plêrôma*, als vele andere woorden in deze brieven verklaard moeten worden uit het gnosticisme, en de gronden, die hij voor zijne meening aanvoert, zijn tot nog toe door zijne bestrijders meer met exclamatiën dan met tegengronden wederlegd.

1. De verwantschap met den gnostischen ideeënkring blijkt al dadelijk uit de overgroote plaats, die deze brieven geven aan het *intellectuëele*, aan kennis, wijsheid, enz. Het lexicon dezer brieven bevat de volgende, hierop betrekkelijke woorden. 1. ἄγνοια *Efez.* 4: 18. — 2. ἀκούειν (in den zin van *leeren kennen* en *aannemen*). *Efez.* 1: 13. 4: 21. *Col.* 1: 6, 23. — 3. ἀληθεία, als bron van gerechtigheid en heiligheid, *Efez.* 4: 24; *het woord der waarheid*, als qualificatie van het evangelie. — 4. ἀληθεύειν. — 5. ἀπατᾷν. — 6. ἀπάτη, als bron der booze begeerten, *Efez.* 4: 22. — κενὴ ἀ. — 7. ἀποκαλύπτειν. — 8. ἀποκάλυψις. — 9. ἀποκρύπτεσθαι. — 10. ἀπόκρυφος. – 11. ἄσοφος. — 12. ἄφρων. — 13. γινώσκειν. — 14. γνῶσις. — 15. διάνοια. — 16. διδασκαλία. — *wind der leering.* — 17. διδάσκειν. — 18. εἰδέναι. — 19. ἐπιγινώσκειν. — 20. ἐπίγνωσις. — 21. ἐπιφαύσκειν. — 22. καταλαμβάνεσθαι. — 23. κενοὶ λόγοι. — 24. μανθάνειν. (τὸν Χρ., *Efez.* 4: 20). — 25. μυστήριον. — 26. μωρολογία. — 27. νοεῖν. — 28. νοῦς. — *ijdelheid van den ν.* — *geest van den ν.* — *ν. des vleesches.* — 29. ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας. — 30. παραλογίζεσθαι. — 31. πιθανολογία. — 32. πλάνη. — 33. πληροφορία van de σύνεσις. — 36. πνεῦμα *der wijsheid.* — 35. λόγος σαπρός. — 36. σκοτίζεσθαι.—

37. *σκότος*. — 38. *σοφία*. — 39. *σοφός*. — 40. *σύνεσις*. — 41. *συνιέναι*. — 42. *φανεροῦσθαι*. — 43. *φιλοσοφία*. — 44. *φρονήσις*. — 45. *φῶς*. — 46. *φωτίζειν*. Zeer vele dezer woorden of uitdrukkingen komen in de homolog. van Paulus niet voor (1. 5. 6. 10. 11. 15. 21. 22. 23. 26. 29. 30. 31. 33. 34. 35. 43. 44), andere niet in denzelfden zin. Alles loopt in deze brieven uit op *kennis*, *inzicht*, waarvan de zedelijke deugden de vruchten zijn, gelijk duisternis, dwaling, onwetendheid de bronnen zijn der zonde.

2. Eene menigte in deze brieven voorkomende woorden en gezegden behooren, zoo niet uitsluitend, dan toch vooral tot den woordenkring der gnostische bespiegelingen. Baur wijst onder anderen op *τὰ ἐπουράνια*, de namen der *engelen-klassen*, *aeôn*, *aeôn der aeônen*, *aeôn dezer wereld*, *toekomende aeônen*, *γενεαί*, *plêrôma*, *πνευματικὰ τῆς πονηρίας*, *πολυποίκιλος σοφία*, *πρόθεσις der aeônen*, *nederdalen naar de benedenste deelen der aarde*, *wereldbeheerschers der duisternis*, *φῶς* (in den samenhang van *Efez.* 5: 13), de qualificatie van den tegenwoordigen tijd als een tijd van *νηπιότης*, *Efez.* 4: 11 vg. *Col.* 1: 28, het telkens noemen van *de profeten nà de Apostelen*, wat op montanistische ideeën wijst, *Efez.* 2: 20. 3: 5. 4: 11, gelijk mede het laag stellen van de *ἐπίσκοποι*, indien deze 4: 11 met de benaming „*herders*" bedoeld worden, enz. Het moet erkend worden, dat het Baur *niet altijd* even goed gelukt is, het gnostisch of montanistisch karakter dezer woorden en gezegden in het licht te stellen; maar van vele heeft hij het, mijns inziens, onwederlegbaar bewezen. Enkele plaatsen in onze brieven worden eerst verstaanbaar, als wij ze uit gnostische ideeën verklaren.

3. Hij wijst ook op het feit, dat de Gnostieken, vooral de Valentinianen, zich bij voorkeur op plaatsen uit deze brieven beriepen. Baur toont dit aan, onder andere, van *Efez.* 1: 10 (a. w. II. S. 10), 1: 17 (a. pl. S. 26), 3: 10 (a. pl. S. 17, 18), 5: 13 (a. pl. S. 24), 6: 12 (a. pl. S. 23), *Col.* 1: 15 vgg. *meermalen*, 2: 9. 3: 11 (a. pl. S. 10).

Dit alles nu wijst, volgens Baur, op een tijd, waarin „de zoo pas in omloop komende gnostische ideeën nog voor onverdachte christelijke bespiegelingen doorgingen." Hij acht de onderstelling aannemelijk, dat de overeenstemming in woorden en ideeën van deze brieven met de *latere* Valentinianen hieruit verklaard worden moet, dat deze brieven ontstaan zijn in een kring, waarin toen reeds gnostische ideeën in omloop waren,

aangezien de originaliteit van het Valentiniaansche stelsel de wederlegging is van hetgeen Tertullianus zegt, dat Valentinus *materiam ad scripturas excogitavit.* „Gelijk in 't gemeen," zegt hij, „het begin der christelijke bespiegeling samenviel met het begin der gnôsis, zoo werden door deze, die zich al meer ontwikkelde en tot christelijke bespiegeling opwekte, vele voorstellingen en uitdrukkingen in omloop gebracht, die voor de nog onbevangene christelijke bewustheid niets aanstootelijks hadden, hoewel zij ontsproten waren op gnostischen bodem en gnostische elementen in zich bevatten. Ook toen evenwel scheen niet alles even christelijk te klinken, gelijk het opmerking verdient, dat in den brief aan de *Col.* wel van *κυριότητες*, maar niet van *ϑεότητες* gesproken wordt," a. w. II. S. 11, 17, 21 vgg. 25.

Tegen deze voorstelling heb ik geen bedenkingen. Ik weet geen eenvoudiger en natuurlijker verklaring van het gebruik van zoovele, bij de Gnostieken geliefde uitdrukkingen in deze brieven, welker echtheid reeds daarom niet vastgehouden worden, kan. Want „voor de onderstelling, dat reeds in Paulus' tijd zulke gnostisch klinkende voorstellingen in omloop waren, welker bestrijding of rectificatie Paulus zich ten doel gesteld hebben zou bestaat niet de minste waarschijnlijkheid. Zulk een vroeg bestaan van gnostische denkbeelden laat zich niet alleen niet bewijzen, maar er is ook in den brief aan de *Efez.* geen spoor van polemiek tegen het gnosticisme te vinden," zegt Baur (a. pl. S. 24 vgg.) behalve — zoo vul ik aan — voor zoo ver als deze brief negatief staat tegenover enkele bespiegelingen, die in *Col.* voorkomen.

Intusschen, als Baur nu het woord *plêrôma*, gelijk ook andere verwante uitdrukkingen, uit het stelsel der *latere* Gnostieken verklaart, dan gaat hij veel verder, dan waartoe zijne eigene onderstelling hem recht geeft, en het kan, mijns inziens, niet ontkend worden, dat hij in deze brieven enkele gnostische denkbeelden legt, die er niet in gevonden worden. Als hij bijv. (a. pl. S. 13, 14) *Efez.* 5 : 22—32 verklaart uit de Valentiniaansche leer over de *syzygiën* (d. i. huwelijken, paarsgewijze verbinding der mannelijke en vrouwelijke Aeônen), dan bestaat daarvoor nauwelijks eenige grond; 1°. omdat de Valentinianen niet spreken van eene syzygie van Christus en de gemeente, maar van syzygiën der Aeônen: van den Monogenes of Nous met de Aletheia, van den Logos met de Zoë, van den Anthrô-

pos met de Ecclesia. (Vgl. a. pl. S. 23, 24.) en 2°. omdat het beeld van een huwelijksverbond van Jehova met zijn volk in het Oude Testament zeer dikwijls voorkomt, en dit beeld in het N. Testament, ook in zulke geschriften waarin geen spoor van gnostische denkbeelden wordt gevonden, op de betrekking van Christus en de gemeente wordt toegepast. *Matth.* 9 : 15; 22 : 1 vgg.; 25 : 1 vgg.; *Marc.* 2 : 18; *Luc.* 5 : 34, 25; 12 : 36 vgg.; *Joh.* 3 : 29; II *Cor.* 11 : 2; *Openb.* 19 : 7—9; 21 : 2, 9; 22 : 17.

Gaan wij af op de plaatsen, die Baur zelf aanhaalt (a. pl. S. 10 vgg.), dan verbinden de Gnostieken de genoemde uitdrukkingen vaak met gedachten, die aan de brieven aan de *Efez.* en *Col.* vreemd zijn. Volgens Irenaëus (*adv. haeres* I, 4, 5) leeren de Valentinianen, dat „Christus uit het plêroma den Soter zond, hem toerustende met alle kracht des Vaders, en eveneens hem alles overgevende, wat onder de macht der Aeônen was, opdat in hem alle dingen geschapen zouden zijn, troonen, godheden, heerschappijen;" en Theodoretus (*haer. fab.* I, 7) bericht, dat, volgens de leer der Valentinianen, „Christus den Verlosser Jezus gezonden heeft, opdat in hem geschapen zouden zijn, de zienlijke en de onzienlijke dingen, en troonen en heerschappijen en godheden, zooals zij zeggen." De eerste zegt, ter bestrijding van deze haerese (II, 11, 2): „Deus solus pater et continens omnia. Quemadmodum enim poterit super hunc alia plenitudo aut initium aut potestas aut alius Deus esse, cum oporteat Deum, horum omnium plêrôma, in immenso omnia circumtenere et circumteneri a nemine." — „Bij het *plêrôma* in de brieven aan de *Col.* en *Efez.*," beweert Baur (a. pl. S. 12), „moet men noodzakelijk denken aan dat der Gnostieken en het daaruit verklaren. Het gnostische *plêrôma* is niet het absolute zelf, maar datgene, waarin het absolute zich in zijne absoluutheid openbaart, zijn begrip verwezenlijkt en zich met zijnen bepaalden inhoud vervult. Het *plêrôma* der Valentinianen is niet de Bythos (of de diepste goddelijke grond) als zoodanig, maar het is de Bythos, als samenvatting der hem vervullende Aeônen. Deze dertig Aeônen — zegt Irenaeus (I, 1, 3), na voorafgaande beschrijving der Aeônenleer — zijn τὸ ἀόρατον καὶ πνευματικὸν κατ' αὐτοὺς πλήρωμα, hetwelk zich splitst in een Ogdoas, Dekas en Dôdekas. De door den Nous of Monogenês voortgebrachte Logos wordt de ἀρχὴ καὶ μόρφωσις παντὸς τοῦ πληρώματος genoemd, d. i.

diegene, in wien het plêrôma het eerst zijne gedaante verkrijgt, zijn begrip verwezenlijkt; en dat hij zoo genoemd wordt, het is, omdat hij in verbinding met de Zôë, als zijn *σύζυγος*, de vader is van allen, die met hem zullen zijn. De Logos heeft als zoodanig reeds het geheele *plêrôma* in zich, gelijk hij zelf slechts de meer bepaalde vorm van den Nous of Monogenes is."

Dat enkele trekken overeenstemmen, erkennen wij ten volle, en deze overeenstemming is te merkwaardig, om *toevallig* te kunnen zijn; maar toch, wie gevoelt, als hij de aangehaalde pll. leest, zich niet in een wezenlijk anderen kring van gedachten verplaatst, dan waarin de brieven aan de *Efez.* en *Col.* zich bewegen? Blijkbaar was het gnosticisme in den tijd van het ontstaan dezer brieven nog zoo als in de windsels, dat wij geen recht hebben, om de nadere verklaring van de genoemde uitdrukkingen aan de leer der veel *latere* Gnostieken te ontleenen. Dat bijv. de engelenleer in deze brieven samenhangt met gnostische voorstellingen, is niet te ontkennen; maar ook dit springt in 't oog, dat reeds bij Paulus zekere aanvangspunten dezer leer gevonden worden (*Rom.* 8 : 38; I *Cor.* 15 : 24), en dat derhalve de schrijvers onzer brieven geenszins gnostieken behoefden te zijn, om deze engelenleer tot op zekere hoogte over te nemen. Zelfs getuigt het weglaten der „godheden," dat *Col.* critiek over de gnostische engelenleer geoefend heeft, gelijk *Ef.*, de „troonen" van *Col.* weglatende, over die van dezen brief.

Al is dan ook, wat wij gaarne erkennen, het woord *plêrôma* in onze brieven (gelijk mede in het vierde Evang.) van gnostische herkomst, zoo volgt daaruit nog niet, dat zij daaraan juist dezelfde beteekenis als de Gnostieken hebben gegeven. Ja, dat zij dit niet hebben gedaan, springt, bij het lezen van bovengenoemde aanhalingen, terstond in het oog. Hetzelfde geldt van de Aeônenleer; de uitdrukkingen mogen ten deele aan het gnosticisme ontleend zijn, soortgelijke uitdrukkingen komen toch ook bij Paulus voor, en het blijkt uit niets, dat, gelijk Baur meent, de aeônen in deze brieven gnostische middelwezens zouden zijn. Wij moeten derhalve de verklaring van het woord *plêrôma* uitsluitend in deze brieven zelve, en niet bij de Valentinianen, zoeken.

De brief aan de *Col.* gebruikt het woord *plêrôma* tweemaal,

1 : 19 en 2 : 9. Verder spreekt hij van een *vervuld zijn* in Christus, 2 : 10 en een *vervuld worden* met kennis, enz. 1 : 9. Het woord zelf beteekent, naar zijne afleiding: alles, *wat iets vol maakt*, opvult, en vandaar *volheid*, ook in den zin van *menigte, overvloed, rijkdom*. De *genit.* van het door *πλήρωμα* geregeerde *nomen* kan alzoo zeker ook wel een *gen. subj.* zijn, maar is toch bij voorkeur een *gen. objecti*, zoodat de uitdrukking *πλ. τοῦ Χρ.* beteekent: *datgene, wat den Christus vol maakt* of *vervult*, de *volheid, die in Christus is;* tenzij de samenhang vordere dat men verklare: *datgene, waarmede Christus iets of iemand anders vol maakt;* want daar *πλ.* ook *volheid* beteekent, zoo kan deze uitdrukking ook beteekenen: *de volheid, die Christus verleent.* De *volheid van iets* is derhalve doorgaans hetzelfde als: dit *iets in zijne volheid*, volledigheid, dit *iets geheel en al.*

Col. 2 : 9 lezen wij van *πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος.* Het *abstractum θ.* verbiedt ons aan een *gen. subj.* of *auct.* te denken, en vordert de verklaring: de „*θ. in al hare volheid*," de „*θ. geheel en al.*" *θεότης* is datgene, wat God *tot God maakt*, zijne Godheid, niet alleen zijne Goddelijkheid. Dit laatste heet *θειότης*, welk woord evenwel ook *Godheid* kan beteekenen; want de Grieken gebruiken vaak het *Neutr.* van *θεῖος substantive;* maar nooit mag men omgekeerd *θεότης* met *goddelijkheid* vertalen. *In Christus woont* alzoo *het volle wezen Gods,* niets uitgezonderd, zoodat daarmede de gnostische leer over die engelklassen, die *θεότητες* genoemd worden, veroordeeld is. Daar wij evenwel *θεότης* moeten onderscheiden van *θεός*, zoo kunnen wij hier niet denken aan de Godheid zelve, maar moeten denken aan het volle wezen Gods, zooals God dit openbaart. Na de menschwording van Christus woont het in hem lichamelijk. Zoo is dan de Christus, als bezitter van al het plêrôma der Godheid, door God gesteld tot de bron en de kracht van alle leven en bestaan, zoowel in de zinnelijke als in de geestelijke wereld, even als de Johanneïsche Logos, door wien niet alleen alles gemaakt is, maar die ook de bron van alle licht en leven is.

Hoewel nu onze Schrijver onder al de eigenschappen, die te zamen de volle Godheid van God uitmaken, buiten tegenspraak den hoogsten rang toekent aan die, welke van *intellectueelen* aard zijn, gelijk hij dan ook van Christus (of van het mysterie Gods, hetwelk Christus is) zegt, dat in hem al de schatten der wijsheid en kennis verborgen zijn, 2 : 3 zoo mag men toch deze *intellectuëele* eigenschappen (die de zedelijke, als vruchten, in zich

sluiten, en die men alzoo algemeener de *charismatische* eigenschappen kan noemen) niet met het plêrôma vereenzelvigen. Meyer heeft derhalve geen recht het woord plêrôma 1 : 19 in dezen engeren zin op te vatten. Op beide plaatsen beteekent het woord volkomen hetzelfde, te meer daar ook 1: 19 het bijgevoegde *πᾶν τὸ* (*πλήρ.*) alle beperking buitensluit. Bovendien, als wij bedenken, dat er in het voorafgaande gehandeld is over de scheppende werkzaamheid van Christus en over zijne opstanding, als dat feit waarin de nieuwe schepping tot stand gekomen is, dan wordt het ons klaar, dat de samenhang de beperking der beteekenis van plêrôma tot „den geheelen *charismatischen* rijkdom, de geheele *genadevolheid* Gods" niet begunstigt. Wat Meyer zegt, dat het woord *εὐδόκησεν* (nml. God) verbiedt aan de volheid van Gods *wezen* te denken, aangezien wel de *zending* van Christus, toegerust met den goddelijken genaderijkdom, maar niet zijn *wezen* een werk van Gods welbehagen is, dat zou op gestreng trinitarisch standpunt iets te beteekenen hebben, niet op dat van onzen schrijver.

Alleen, als er sprake is van geestelijke levensmedeeling uit het plêrôma aan ons, dan wordt natuurlijk de mededeeling der charismen, met name die der geestelijke wijsheid en kennis bedoeld, zooals *Col.* 2 : 10: „en *in hem* zijt gij vervuld." Want al de levenskracht, die de gemeente met *αὔξησις τοῦ θεοῦ* opgroeien doet, vloeit haar toe uit hem, het Hoofd, wanneer zij organisch met hem verbonden is.

Bij zulk eene beschouwing van Christus, als bezitter van het volle plêrôma Gods, in wiens gemeenschap derhalve voor ons (natuurlijk naar de mate van deze onze gemeenschap met hem) het deelgenootschap aan alle geestelijke charismen opgesloten ligt, blijft er niet de minste plaats over voor eene eenigszins zelfstandige ontwikkeling van de *leer des Heiligen Geestes*, tenzij men den Geest, met het vierde Evangelie, opvatte als plaatsvervanger van Christus, die *alles neemt uit het zijne* (*Joh.* 16 : 14), gelijk Christus zelf het plêrôma der Godheid uit den Vader heeft. Maar van deze Johann. voorstelling bevat de brief aan de *Col.* geen spoor. Het verwondert ons dan ook niet, dat hij nooit over den Heiligen Geest spreekt, tenzij misschien *eens* in de vrij onbepaalde verbinding „liefde *ἐν πνεύματι*," 1 : 8. Dit reeds zondert dezen brief, in de reeks der echte en zelfs der meeste onechte Paulinische brieven, op eene merkwaardige wijze uit [1]).

---

[1]) Het woord *πνεῦμα* (van den H. G.) komt *Rom.* 30, I *Cor.* 24, II *Cor.* 14 en *Gal.* 17 maal voor. In *Efez.* 12 maal.

In dit laatste opzicht staat de brief aan de *Efez.* lijnrecht tegenover dien aan de *Coloss.*; ja er is in waarheid nauwelijks iets in Paulus' leer over den Heiligen Geest, hetwelk eerstgenoemde brief geheel voorbijgaat. 't Is de Geest, door welken God de verborgenheid van Christus aan de Apostelen en Profeten (des N. T.) heeft geopenbaard, met name dit, dat de Heidenen door het evangelie medeërfgenamen van Gods belofte in Christus zijn, 3 : 5, 6 (Verg. I *Cor.* 12 : 7 enz.). Deze Geest is ook de Geest, die wijsheid en kennis verleent, en ons met name tot klaar inzicht brengt omtrent de toekomstige heerlijkheid, die ons wacht, 1 : 17, 18. (Verg. I *Cor.* 2 : 10—16). Reeds door de Profeten was het beloofd, dat de bedeeling des Geestes ook de heidenen omvatten zou 1 : 13 (Verg. *Gal.* 3 : 14), en nu, na Christus' verschijning, worden alle geloovigen met den Heiligen Geest verzegeld, 1 : 13 (Verg. 2 *Cor.* 1 : 22). Deze Geest is het onderpand van onze hoop of onze erfenis, 1 : 14, die ons de trouw van Gods belofte tot op „den dag der verlossing" waarborgt, 4: 30 (Verg. *Rom.* 5: 5; 8: 11, 16, 17; II *Cor.* 1: 22; 5: 5; *Gal.* 5: 5). In het woord van God geeft de Geest ons een zwaard in de handen, waarmede wij alle dwaalleer kunnen bestrijden 6 : 17. Door den Geest hebben wij toegang tot den Vader, 2 : 18 (Verg. *Gal.* 4 : 6; *Rom.* 8 : 15); door hem versterkt God ons krachtig naar den inwendigen mensch, 3: 16 (Verg. 2 *Cor.* 3 : 18), en maakt hij ons in Christus tot eene woonstede Gods, 2 : 22 (Verg. *Rom.* 8 : 11; I *Cor.* 3 : 16; 6 : 19). Deze laatste plaats handelt reeds over de *gemeentelijke* beteekenis van den Geest, waarover onze schrijver meermalen in echt Paulinische taal spreekt. Hij vermaant ons om de eenigheid des Geestes te bewaren, 4 : 3, omdat de gemeente één lichaam is, in hetwelk de éóne Geest woont, 4 : 4 (Verg. *Rom.* 15 : 30; I *Cor.* 6 : 17; 12 : 4—13). Zij, die vervuld zijn met den Geest, spreken onder elkander tot stichting en zijn elkander onderdanig in de vreeze van Christus, 5 : 18—21; maar wie daarentegen zoo spreken, dat zij de liefde verstoren en gramschap wekken, zij bedroeven Gods Heiligen Geest. 4 : 29—31. In dezen Geest moeten wij altijd voor alle heiligen bidden, 6 : 18 (Verg. *Rom.* 8 : 26, 27; 15 : 30; I *Cor.* 14 : 15.)

Bedenken wij nu, dat onze brief bepaald onderscheidt tusschen den éénen Geest, die in het éóne lichaam woont, en den éénen Heer, 4 : 3—6, dan wordt deze zoo uitvoerige leer over den

Geest te meer eene stellige indicatie, dat deze brief het plêrôma met betrekking tot Christus niet zoo opvatten kan, als de brief aan de *Col.* dit doet. Trouwens als hij niet alleen van het plêrôma *der tijden* spreekt, maar ook de gemeente zelve het plêrôma noemt, en voorts van het plêrôma Gods, en het plêrôma van Christus gewaagt, 1 : 10, 23; 3 : 19; 4 : 13, dan bewijst hij daardoor reeds, dat dit woord bij hem geenszins een *staande term* is, zooals op de twee pll. in *Col.*

Onze schrijver neemt de sterke uitdrukkingen van *Col.* 1 : 19 en 2 : 9 niet over, maar maakt er geheel iets anders van. Men merke op, 1°. dat *Efez.* 1 : 20—23 handelt *a.* over de opwekking van Christus uit de dooden, *vs.* 20; — *b.* over de engelenklassen, boven welke hij geplaatst is, *vs.* 21; — *c.* over de onderwerping van alles aan zijne voeten, *vs.* 22[a]; — *d.* daarover, dat hij het Hoofd, de gemeente het ligchaam is, *vs.* 22[b], 23[a]; — *e.* dat dan verder het woord πλήρωμα voorkomt *vs.* 23, en dat *f.* van de gemeente gezegd wordt dat zij vervuld is, natuurlijk met datgene, waarmede God de zijnen vervult; dan 2°. dat op de eerste plaats in *Col.* eveneens de volgende onderwerpen ter sprake komen: *a.* de opwekking van Christus 1 : 18. — *b.* de engelenklassen 1 : 16 — *c.* dat Christus ver boven alles staat, 1 : 16, 17. — *d.* dat hij het Hoofd des lichaams is, *vs.* 18, en *e.* het woord πλήρωμα; en 3°. op de andere plaats de volgende: *a.* de opwekking van Christus, 2 : 12. — *b.* de engelenklassen, 2 : 10. — *c.* Christus het hoofd van alles, 2 : 10, ook *d.* van de gemeente, (dit wordt niet uitdrukkelijk gezegd, maar ligt in vs. 10 en 11 opgesloten). — *e.* het woord πλήρωμα, 2 : 9 — en *f.* het vervuld zijn van ons in hem, 2 : 10. Deze vergelijking bewijst, 1°. dat *Col.* 2 : 9 vgg. eene herhaling in anderen samenhang van 1 : 19 is, en 2°. dat *Efez.* beide deze plaatsen verwerkt, en gepaulinizeerd heeft. Dit laatste erkent ook Baur. „Het naast aan de Paulinische christologie,” zegt hij (a. w. II. S. 8), „sluit zich de plaats *Efez.* 1 : 20 vgg., waarin van Christus gezegd wordt, dat God hem opgewekt heeft uit de dooden en dat hij hem aan zijne rechterhand gezet heeft in den hemel, boven alle overheid en gezag en macht en allen naam, die genoemd wordt, niet alleen in deze maar ook in de toekomende wereld, en dat hij alles aan zijne voeten onderworpen heeft. Verg. I *Cor.* 15 : 24.” Welnu, heeft onze schrijver het plêrôma van *Col.* door een geheel andersoortig plêrôma vervangen,

en overigens het half paulinische van *Col.* zoo veel mogelijk gepauliniseerd, dan ligt daarin opgesloten, dat hij het plêrôma van *Col.*, als niet paulinisch, verworpen heeft. Hierbij komt nog dat onze schrijver tegenover de met beide genoemde plaatsen in *Col.* meest verwante plaats, *Col.* 2 : 2, 3, zich waarschijnlijk min of meer polemisch stelt, *Efez.* 3 : 9. Immers hier heet het, dat het mysterie van eeuwigheid af verborgen is *in God*, die alles geschapen heeft, terwijl *Col.* a. pl. zegt, dat Christus het mysterie Gods is, en dat *in Christus* alle schatten van wijsheid en kennis verborgen zijn.

Wegens de groote plaats, die *Efez.* toekent aan de werking van Gods Geest, kan het plêrôma bij hem niets anders zijn dan de volheid der gaven van dien Geest zelve. Hoewel nu Christus natuurlijk dien Geest heeft in de hoogste volkomenheid, hoewel verder organische vereeniging met Christus, het Hoofd des lichaams, het *sine qua non* is voor onzen geestelijken wasdom: zoo is 't toch niet Christus, maar God, die ons met de Geestesgaven vervult.

Als nu *Efez.* 3: 16 vgg. leert, dat wij, zoo God onzen inwendigen mensch met kracht versterkt door zijnen Geest, alsdan vervuld worden tot al de *volheid* Gods, dan eischt reeds de samenhang, dat wij hier denken aan de volheid der Geestesgaven, waarmede God ons vervult.

Ook *Efez.* 4: 13 wordt het plêrôma van Christus (= datgene wat Christus vervult in alle volheid) niet de *bron* van, maar de *maatstaf* voor onzen geestelijken wasdom, als lichaam van Christus, genoemd. De schrijver bedoelt wel niet, dat Christus, als de volmaaktste der menschen, nu ook norm en ideaal voor ons anderen zijn zou; zoo modern is hij in de verte niet; hij bedoelt dat de volheid des Geestes bij ons geëvenredigd moet zijn aan de volheid des Geestes in Christus, gelijk bij een volwassen hoofd een volwassen lichaam past, zonder dat daarom hoofd en lichaam gelijk gesteld worden — veeleer, om een ander beeld te gebruiken, gelijk bij een volmaakt legerhoofd ook volmaakte soldaten passen, al blijft het verschil tusschen soldaat en legerhoofd ook dan nog zeer groot.

Efez. 1: 23 wordt de gemeente het lichaam van Christus genoemd, *de vervulling van* (vervuld door) *dengene, die alles met alles vervult*, nml. God, en niet Christus, gelijk bijna alle interpreten verklaren. Stonden deze woorden in *Col.*, dan ja, zou men bij

den „alles vervullende" wellicht aan Christus mogen denken, hoewel zelfs in dezen brief de opvatting van God als den „alles vervullende" nog natuurlijker zijn zou; want ook het plêrôma in Christus is het plêrôma der Godheid van God zelven, zoodat God ook hier de alles vervullende is, onmiddellijk den Zoon vervullende, maar ook de wereld, hoewel deze *door* Christus (*διά c. gen.*). In den brief aan de *Efez.* is eene andere opvatting niet mogelijk, wanneer men deze plaats met zijnen geheelen leerstellingen inhoud vergelijkt, en zij past ook uitnemend in den samenhang. Wat is toch natuurlijker, dan dat, waar eerst van het Hoofd en het lichaam gesproken is, nu ook gesproken wordt van den Geest (= het plêrôma), dien God, „de alles met alles vervullende," in het lichaam doet wonen? Ook elders spreekt hij van een „*vervuld worden* met den Geest." 5: 18.

Ten slotte, ook *Efez.* 4: 10 is niet Christus, maar God, het „alles vervullende" subject, nml. met zijne genadegaven; dit behoeft geen betoog, indien het waar is, wat ik elders heb trachten aan te toonen, dat 4: 8—10 God het subject is van het nederdalen in den Hades en het opvoeren boven al de hemelen [1]). Dit neemt niet weg, dat ook dan te dezer plaatse evenzeer de *nederdaling van Christus in den Hades* bepaald geleerd wordt, aangezien de Schrijver in ieder geval dàt nederdalen en opvaren van God bedoelde, hetwelk plaats greep, toen God, gelijk *Hebr.* 13: 20 het noemt, den grooten Herder der Schapen uit het doodenrijk opbracht. Onze Schrijver leert, 1: 20—22, dat het *God* is, die Christus uit den dooden heeft opgewekt, en hem gezet heeft tot zijne rechterhand [2]). Nu spreekt de Schrijver, *vs.* 19, 20, van de kracht der sterkte, die God in Christus gewerkt heeft, door hem uit de dooden op te wekken. Welke is nu die door God gewerkte kracht zijner sterkte? Zij bestaat niet in de opwekking van Christus als zoodanig; want dan moest er staan: *aan Christus* en niet: *in Christus;* zij is evenwel in en door de opwekking van Christus gewerkt. Wat anders kan de Schrijver bedoelen, dan deze twee groote, nog altijd doorwerkende krachtsopenbaringen, nml. 1°. dat God door den dood en

---

[1]) *Wie is het subject van de verba in de pericoop, Efez.* 4: 7 *vgg., God of Christus?* in dit Tijdschrift, 1867, bl. 73—78.

[2]) Of: *Christus is zelf gaan zitten aan zijne rechterhand.* In het N. T. wordt evenwel ook een enkelen maal van *καθίζειν τινα* gesproken 1 *Cor.* 6: 4.

de opwekking van Christus de macht der démonen en des Satans verbroken heeft (verg. *vs.* 22*a*. *Col.* 2: 15. *Hebr.* 2: 14*b*), en 2°. dat hij de gemeente, door haar den Verhoogde tot hoofd boven alles te geven en haar met hem innig als „één vleesch," te verbinden, tot orgaan voor zijne Geestesgaven gesteld heeft? 't Zijn deze twee zaken, die onze Schrijver *Psalm* 68: 19 uitgesproken vond, nml. „het gevangen nemen" van de démonische machten, en „het geven van gaven aan de menschen." *Efez.* 4: 8 [1]).

Doch al neemt men Christus als subject van het „vervullen," 4: 8—10, nml. (gelijk Meyer dit opvat): „met zijne onderhoudende en regeerende, en in 't bijzonder alle genadegaven uitdeelende werkzaamheid," zelfs dan nog wordt deze heerlijkheid

---

[1]) Welke aanschouwelijke voorstelling men zich in den Apostolischen en onmiddellijk daarop volgenden tijd gemaakt heeft van die daad Gods, waardoor God Christus uit de dooden wedergebracht heeft, weten wij niet. Maar zeker heeft men zich deze daad gedacht als een theophanie, niet als eene *actio in distans* van uit den hemel. Wellicht is dat ook de bedoeling van Paulus, als hij verklaart, dat Christus uit de dooden opgewekt is „door middel van de heerlijkheid des Vaders," *Rom.* 6: 4. *Ook het scheuren van het voorhangsel des tempels van boven tot beneden,* waarmede aardbeving vergezeld ging, *Mtt.* 27: 51. *Mc.* 15: 38, *Lc.* 23: 45, beeldt niet af, wat men gewoonlijk beweert: „het openstellen van het heiligst heiligdom voor alle menschen;" waarvan hier volstrekt geen sprake is, en dat ook door een scheur in het gordijn van boven naar beneden niet eens goed afgeschaduwd worden zou; (iets anders ware het, als het voorhangsel op de aarde gevallen was, als wanneer het heiligdom inderdaad opengesteld zou zijn voor aller oogen); het beeldt alleen af, dat Jehova, in toorn op zijn volk, bij den dood van Jezus, den tempel te Jeruzalem verlaat, terwijl deze zijne verschijning, bij het verlaten des tempels, zich door gewone teekenen bij theophanieën kenmerkt. In boeken, na de verwoesting van den tempel geschreven, heeft het geen zin, dat de dood van Christus de „openstelling voor allen van den Jeruzalemschen tempel" zou zijn, en veeleer hangt dit teeken samen met de *Mtt.* 26: 61. (*Mc.* 14: 58). *Mtt.* 27: 40. (*Mc.* 15: 29) *Joh.* 2: 19. *Hand.* 6: 14 uitgesproken gedachte. Ook de Clementijnsche Recognitiën vatten het op als eene klacht over de nabijzijnde verwoesting van den tempel, I. 41. Zoo moet het ook opgevat zijn in het *Evang. sec. Hebr,* volgens het bericht van Hieronymus (*Ep.* 120 *ad Hedib.*): „In Euangelio, cujus saepe facimus mentionem, superliminare templi infinitae magnitudinis fractum esse atque divisum legimus." Ook Josephus (*Bell. Jud.* VI. c. 5. 3) weet vele *portenta* te berichten, die aan de verwoesting des tempels zouden voorafgegaan zijn, en onder deze ook een stem in den tempel: μεταβαίνωμεν ἐντεῦθεν. Hetzelfde bericht Tacitus (*Hist.* V. c. 13): „Evenerant prodigia, quae neque hostiis neque votis piare fas habet gens superstitioni obnoxia, religionibus adversa...... expassae repente delubri fores, et audita major humana vox, *Excedere deos*; simul ingens motus excedentium."

eerst aan Christus toegekend *na* zijne verhooging, die op zijn verlossingswerk gevolgd is, terwijl daarentegen de heerlijkheid van den Christus, volgens *Col.*, wezenlijk behoort tot zijn *vóórwereldlijk* wezen zelf.

II. HET WERK VAN CHRISTUS ALS VERLOSSER EN ALS VERHEERLIJKT HOOFD DER GEMEENTE.

a. *De verzoening door het bloed van Christus.*

Het vierde Evangelie moge in Christus den vleeschgeworden Logos, den Middelaar der schepping en wereldregeering zien, het leert nogtans, dat alles, wat Christus als mensch in het vleesch gedaan en ondergaan heeft, alleen beteekenis heeft voor de menschenwereld. In den brief aan de *Col.* daarentegen beantwoordt aan de metaphysische opvatting van den Zoon als kosmisch wezen eene even metaphysische opvatting van de verzoening door het bloed van Christus, als van eene zaak, die niet alleen op de menschenwereld, maar op alle bewoners van het heelal betrekking heeft.

Hier staat deze brief, in de reeks der geschriften van het N. T., geheel *alleen*. 't Is zoo, ook in de overige geschriften wordt aan het werk van Christus eene absoluut universeele beteekenis toegekend. Volgens *Rom.* 8 : 19—21 ziet de geheele schepping met zuchtend verlangen uit naar de openbaring der kinderen Gods, om, van de dienstbaarheid der verderfenis verlost, aan de vrijheid der heerlijkheid van de kinderen Gods deel te verkrijgen. Wat anders toch beteekent het, als aan den verheerlijkten Christus alle macht in den hemel en op de aarde wordt toegekend, dan dat zijn koninkrijk *het heelal* omvat? *Matth.* 11 : 27; 28 : 18; *Luc.* 10 : 22; *Joh.* 3 : 35; I *Cor.* 15 : 27, 28; *Fil.* 3 : 21; I *Petr.* 3 : 22. — hoewel de volkomene onderwerping van alles aan hem, volgens *Hebr.* 2 : 8, eerst bij de parousie tot stand komen zal. Dat bij het einde aller dingen, I *Petr.* 4 : 7, hemel en aarde voorbijgaan, *Hebr.* 12 : 26, 27; II *Petr.* 3 : 7, 10, 11; *Openb.* 20 : 11; 21 : 1, om vervangen te worden door een nieuwen hemel en nieuwe aarde, waarin gerechtigheid woont, en waarin God alles in allen wezen zal, I *Cor.* 15 : 28; II *Petr.* 3 : 13; *Openb.* 21 : 1, 5, het wordt altijd in onmiddellijken samenhang met den raad Gods in Christus

gebracht. Christus heet dan ook de erfgenaam van *alles*, en in en met Christus worden de zijnen erfgenamen der *wereld*, *Hebr*. 1: 2; *Rom.* 4: 13, eene uitdrukking, zeker aan het Oude Testament ontleend (verg. *Matth.* 5: 5; *Psalm* 37: 11, maar door Paulus opgevat als een beërven van *alles*, wereld, leven, dood, toekomende, tegenwoordige dingen, I *Cor.* 3 : 21, 22. Zoo heet het dan ook, *Openb.* 5: 13, dat alle schepselen in den hemel, op de aarde en in den afgrond het Lam huldigen en verheerlijken, en *Fil.* 2 : 10, 11 wordt dit het doel van Christus' verhooging genoemd, dat „in den naam van Jezus alle knie buige van degenen, die in den hemel, en die op de aarde, en die onder de aarde zijn, en alle tong belijde, dat Jezus Christus de Heer is." Maar dit alles verschilt nog zeer veel van de leer der *verzoening van de zonden* der hemelbewoners door het bloed van Christus.

Alleen *Col.* leert, dat de dood van Christus, als een absoluut universeel of kosmisch wezen, ook een absoluut universeel of kosmisch doel, naml. de verzoening van het heelal gehad heeft, dat Christus alzoo niet in 't bijzonder voor de zonden der *menschenwereld*, maar in 't algemeen voor de zonden van *alle* wezens in het heelal, hemelbewoners zoowel als menschen, gestorven is. „Het heeft Gode behaagd .... door Christus, daar hij vrede tusschen zich en de van hem vervreemde wereld maakte door het bloed des kruises, door hem alles tot zich te verzoenen, hetzij wat op de aarde, hetzij wat in de hemelen is." *Col.* 1 : 19, 20.

Er is geen grond om aan te nemen, dat onze schrijver, waar hij spreekt van de verzoening (der zonden) van de hemelbewoners of engelen, gedacht zou hebben aan de bekeering en verzoening met God van den Satan en de démonen, eene meening, mede op deze plaats gebouwd door Clemens van Alex., Origenes en zelfs Gregorius van Nyssa [1]), maar overigens door de christelijke kerk verworpen, die veeleer vastgehouden heeft aan de door Tatianus [2]) uitgesproken stelling, „dat er voor het duivelendom geene plaats voor berouw of bekeering is." Onze schrijver toch spreekt elders van een *onderwerpen en vernederen* der dui-

---

[1]) Clem., *Strom.* I, p. 310 D. Orig., *de princ.* III, 6, 5. Greg. *Or. catech. m.* c. 26.

[2]) *Contra Graecos*, c. 15.

velsche machten *door het kruis* van Christus (*ἐν αὐτῷ, scil. τῷ σταυρῷ*, 2 : 15), wat alle gedachte aan hare *verzoening* door dat kruis buitensluit.

Wat bedoelt de schrijver dan, 1 : 20? Misschien, gelijk Meyer (*ad loc.*) aanneemt, „dat het démonische deel der engelenwereld in de hel geworpen zal worden bij de parousie"? zoodat de verzoening van alles in hemel en op aarde bestaan zou in de eindelijke uitzuivering van den hemel en de aarde van al het booze, na hetwelk dan hemel en aarde woonplaats der volkomene gerechtigheid is? Maar de schrijver spreekt niet van de parousie, hij handelt over hetgeen God doet door het *bloed des kruises* van Christus, terwijl bovendien zulk een uitzuiveren van hemel en aarde onmogelijk *verzoenen*, allerminst verzoenen *door het bloed van Christus* genoemd worden kan, daar dit in uitdelging der zonden door het offer van Christus bestaat.

Daar nu, volgens 2 : 15, de *duivelen* niet in aanmerking komen (het *τὰ πάντα in den hemel* sluit evenmin de duivelen in, als het *τὰ π. op de aarde* de goddeloozen, die onbekeerd blijven), zoo is het klaar, dat de Schrijver aan de *engelen* gedacht heeft. De duivelen behooren niet tot het *engelenrijk;* want dat de duivelen afgevallen of zondige engelen zouden zijn, is eene fictie van lateren tijd, waarvan het N. T. nog niets weet; de *duivelen* behooren veeleer tot een *andersoortig* gebied van wezens dan de *engelen.* Onze Schrijver heeft zich derhalve ook de engelen als onvolmaakte wezens gedacht, die verzoening van zonden behoefden, volkomen zooals het in de kortere recensie der Ignatianen (*ad Smyrn.* c. 6) heet: „Niemand dwale! ook de hemelbewoners, en de volheerlijke engelen, en de zichtbare en onzichtbare overheden, als zij niet zullen gelooven *in het bloed van Christus,* dan zullen zij veroordeeld worden." Trouwens, reeds in het boek *Job* wordt aan de engelen, de heiligen, de hemelen, volkomene reinheid ontzegd, 4: 18. 15: 15, en Paulus leert, dat ook de engelen geoordeeld worden I *Cor.* 6: 3. Intellectueele onvolkomenheid wordt hun meermalen toegeschreven, *Matth.* 24: 36. *Marc.* 13: 32. *Efez.* 3: 10. 1 *Petr.* 1: 12. Paulus spreekt, althans onderstellenderwijs, de mogelijkheid uit, dat een engel uit den hemel zich aan een doemwaardige zonde schuldig zou maken, *Gal.* 1: 8. Laat *διὰ τοὺς ἀγγέλους*, I *Cor.* 11: 10, gelijk Baur (*Paulus*, II. S. 277 fg.) waarschijnlijk acht, eene glosse zijn, die in den tekst geslopen is, 't is dan in ieder geval eene

overoude glosse, die in alle MSS. en Vertalingen gevonden wordt, zonder eenige varianten, en waaraan niemand alzoo eenigen aanstoot heeft genomen. Zoo heerschte dan in dien ouden tijd de meening, dat de schoonheid der ongesluierde vrouwen zelfs onkuische lusten bij de engelen wekken kon. Ook Tertullianus kleefde die meening nog aan; hij zag er eene goddelijke openbaring in, toen cuidam sorori nostrae angelus in somnis cervices, quasi applauderet, verberans, „elegantes," inquit, „cervices, et merito nudae!" (*De vel. virg.* c. 17).

Ook onder de engelen zijn *gevallenen;* maar deze mag men niet met den Satan en zijne engelen verwarren. Als er *Jud.* 6 sprake is van „engelen, die hunne heerschappij niet bewaard, maar hunne woonstede verlaten hebben," dan kan hij onmogelijk de duivelen bedoelen, die nog altijd strijd voeren tegen God en zijn rijk, aangezien hij van deze „engelen" zegt, dat de Heer ze, tot het oordeel des grooten dags met eeuwige banden onder de duisternis bewaard heeft." Hiertoe behooren ook, volgens de juiste verklaring van Baur [1]), „de geesten in de gevangenis" van I *Petr.* 3: 19, wel te onderscheiden van „onze tegenpartij, den duivel, die" — wel verre van in de gevangenis te zijn — „rondgaat als een brullende leeuw," en „wien wij moeten wederstaan."

Col. 1: 20 leert alzoo eene absoluut algemeene verzoening of schuldvergeving door Christus' bloed, ook van de hemelbewoners, en staat in dit opzicht alleen. Wel noemen ook andere schrijvers de verzoening door Christus eene verzoening van de *wereld*, *Rom.* 11: 15. II *Cor.* 5: 19, of van de zonden der *geheele* wereld, I *Joh.* 2: 2; maar zij vatten op deze plaatsen het woord *wereld* op van de menschenwereld, zonder aan de Engelen te denken. Zelfs wordt *Hebr.* 2: 16 de verzoening der engelen door Christus uitdrukkelijk ontkend: „want waarlijk, niet de engelen trekt hij zich aan," enz., eene uitspraak, die, gelijk Lünemann (*ad locum*) erkent, met *Col.* 1: 20 in onverzoenlijke tegenspraak is.

Zoo uitdrukkelijk, als *Hebr.* a. pl., wordt zeker de verzoening

---

[1]) *Neutest Theol.*, S. 291 fg. Het pas verschenen geschriftje van A. Schweizer over deze plaats legt tegen de door Baur aangevoerde gronden geen gewicht in de schaal. Schweizer heeft het gebrek, dat hij de schrijvers des Nieuwen Testaments wat al te veel zoekt te rationalizeeren.

der engelen in den brief aan de *Efez.* niet ontkend. Zelfs leert hij, dat de gemeente der verlosten als een spiegel is, waarin de engelen de veelvuldige wijsheid Gods aanschouwen, en waardoor zij deze leeren kennen, 3: 10. Verg. I *Cor.* 4: 9. Maar het is van belang na te gaan, wat hij van deze plaats in *Col.* gemaakt heeft. Want dat hij haar gekend en gebruikt heeft, laat zich bewijzen. Immers uit deze plaats vinden wij het elders niet gebruikte *ἀποκαταλλ.*, *Efez.* 2: 16; *τὰ πάντα*, en *„wat in den hemel en wat op aarde is,"* 1: 10; (mogelijk *εἰς αὐτον*, 1: 5); *εἰρηνοποῖεν* (veranderd in *εἰρήνην ποιεῖν*) 2: 15; en *door het bloed des kruises"* (samengetrokken tot *„door het kruis"*) 2: 16. Men behoeft trouwens *Efez.* 1: 10 slechts met *Col.* a. pl. te vergelijken, om den navolger te erkennen, gelijk het mede in het oog springt, dat *Efez.* 2: 15, 16 eene gewijzigde navolging van *Col.* 1: 20 en 2: 14 is. Eene zoo vreemde uitspraak als die over de verzoening der hemelbewoners kon dan ook zijne aandacht niet ontsnappen. Maar het *ἀποκατ.* maakt hij tot een *verzoenen* alleen van de Joden en Heidenen, 2: 16, terwijl hij 1: 10 daarvoor in de plaats stelt: *ἀνακεφαλαιοῦσθαι*; dit laatste nu is niets anders of meer dan de bekende leer van het N. T. over de apokatastase aller dingen, waarvan *Hand.* 3: 21. *Matth.* 19: 28 sprake is, en die ook in de boven (bl. 622) aangehaalde plaatsen bedoeld wordt. Van het *vrede-stichten* door Christus' dood (nml. vrede met God), dat *Col.* a. pl. hemellingen en aardbewoners tot object heeft, maakt hij, 2: 15, een *vrede-stichten* tusschen Joden en Heidenen. Welnu, deze plaats in *Col.* zoo te exploiteeren, en tevens haar zoo te wijzigen, dat de leer der *verzoening* van de engelen er uit wegvalt: wat is dat anders dan deze leer af te keuren? Bij hem heeft het verzoeningswerk uitsluitend op de menschen, de Joden en de Heidenen, betrekking.

b. *Het verlossingswerk van Christus als openbaring van Gods of Christus' genadevolle menschen- (zondaars-) liefde.*

Ook al heeft, gelijk *Col.* leert, het verlossingswerk eene *allesomvattende*, kosmische beteekenis, omdat de Christus zelf een absoluut, universeel kosmisch wezen is, zoo is en blijft toch de verlossing zelve voor hen, die er deel aan verkrijgen, eene openbaring van Gods genade of zijne liefde en van die van

Christus. Ook *Col.* spreekt van de χάρις van God, 1: 6. (De Paulinische groet aan het begin en einde 1: 2. 4: 18 kan hier niet in aanmerking komen, daar een op Paulus' naam geschreven brief toch *dit* Paulinische cachet niet wel kon ontbeeren); hij noemt de geloovigen ἠγαπημένοι, 3: 12, en zegt, 2: 13, dat God, en 3: 13, dat Christus ook den Colossers hunne zonden vergeven heeft. Buiten twijfel, hij heeft de genade en liefde van God of Christus niet minder als de oorzaak onzer zaligheid beschouwd, dan eenig ander N. Testamentelijke schrijver. Maar nergens stelt hij toch den dood, of in 't gemeen onze verlossing door het werk van Christus bepaaldelijk voor als openbaring van Gods barmhartigheid jegens of liefde tot de *menschen* (de *zondaars*), en hij kon dit ook bezwaarlijk doen. Waarom niet? Paulus geloofde gewis, dat Christus ook voor de Joden gestorven was; waarom zegt hij dan nooit: „Christus heeft de Joden liefgehad en zich voor de Joden overgegeven"? 't Is duidelijk, omdat deze liefdedaad niet in 't bijzonder eene liefdedaad jegens de Joden, maar jegens alle menschen was. Om dezelfde reden kon *Col.* bezwaarlijk zeggen: „Christus heeft *ons*, menschen, zondaren, liefgehad en zich voor *ons* overgegeven;" omdat die liefdedaad, volgens hem, niet in 't bijzonder eene liefdedaad jegens de *menschen* was, maar veeleer allen, menschen en engelen, omvatte.

De brief aan de *Efez.* daarentegen is overrijk in uitspraken van deze strekking. Zoo zegt hij, daarbij bepaald denkende aan de zelfovergave van Christus voor ons, dat God, rijk zijnde in barmhartigheid, *ons* liefgehad heeft met *groote* (*vele*) liefde, 2: 4. Tot tweemaal toe gebruikt hij de echt Paulinische uitdrukking, dat Christus *ons*, of *de gemeente*, liefgehad en zich zelven *voor ons*, of *haar*, overgegeven heeft, 5: 2, 25. Hij beschrijft deze liefde van Christus als eene liefde, die alle kennis te boven gaat, 3: 19. Onze verlossing door het bloed van Christus noemt hij eene openbaring van den rijkdom van Gods genade, waarmede hij *over ons* overvloedig is geweest, 1: 7, 8. Hij gewaagt van Gods goedertierenheid *over ons* in Jezus Christus, waardoor God *ons* den uitnemenden rijkdom zijner genade wil schenken, 2: 7. Tweemaal zegt hij, dat wij uit genade behouden zijn, 2: 5, 8. Geheel Hoofdst. 1: 2—8 is rijk in verzekeringen over Gods genadige liefde jegens *ons*. *Ons* heeft God met alle geestelijke zegening in den hemel in Christus gezegend, enz. Hij ge-

waagt van de heerlijkheid der genade Gods, door welke God *ons* begenadigd heeft in den Geliefde, 1: 6. Door zijne *liefde* heeft God *ons* te voren verordend, om ons in en door Christus *tot kinderen aan te nemen*, 1: 5. Driemaal herhaalt hij, dat ons behoud is tot prijs der heerlijkheid van God, eens geheel in 't algemeen, 1: 6, eens met betrekking tot de Joden-Christenen 1: 12, en eens met betrekking tot de Heiden-Christenen, 1: 14, waar hij evenwel de 1e. pers. plur. gebruikt, omdat dit iets gemeenschappelijks is voor beiden.

Kon *Col.* deze en dergelijke uitdrukkingen niet gebezigd hebben? Gewis. Maar met psychologische noodzakelijkheid zou hij ze dan in meer algemeenen vorm hebben gebracht, omdat de liefde, die God ons in Christus betoond heeft, bij hem slechts een moment is in de liefde, die God in Christus betoond heeft aan het Universum. Bedenkt men nu, dat 't hier niet een of ander toevallig gezegde, maar eene geheele reeks van plaatsen geldt, dan zal men er wel niet aan denken, om het verschil tusschen deze brieven in dit stuk als iets toevalligs te beschouwen!

c. *Christus als het hoofd der gemeente, de gemeente als het lichaam van Christus.*

De brief aan de *Efez.* kent alleen zulk een Christus, wiens persoon en werk uitsluitend *betrekking* heeft op het behoud der (zondige) *menschen*wereld, op *onze* toebrenging tot het koninkrijk Gods, en op *onze* geestelijke volmaking. Hij bevat geen enkele van die metaphysische beschouwingen van den Christus, die *buiten deze betrekking* omgaan, zooals *Col.* Maar *in deze bepaalde betrekking* kent hij toch aan den Christus de allerhoogste beteekenis toe, en wel zulk eene beteekenis, dat hij de zegenwerkingen Gods tot ons heil, de kracht des levens, die God ons verleent, zonder zich zelven ongelijk te worden, ook wel als gaven en werkingen van Christus had kunnen voorstellen. Waarom neemt hij nu gezegden in *Col.*, waarin dit geschiedt, niet onveranderd over, maar schrijft hij doorgaans (bij het gebruik van deze gezegden uit *Col.*) aan God toe, wat *Col.* toeschrijft aan Christus? Zijne leer over den Geest van God (tegenover de leer van *Col.* over al het plêrôma der godheid van God in Christus) kan daartoe zeker het hare bijgedragen hebben; maar deze omstandigheid verraadt toch tevens eene

zekere vrees, om Christus niet geheel met God te vereenzelvigen. Ik bedoel dit, dat hij, juist omdat hij de te ver gaande Christus-apotheose in *Col.* afkeurde, *behoedzamer* geweest is in het gebruik van dergelijke gezegden, als hij dit anders ook op zijn standpunt had behoeven te zijn.

De brief aan de *Col.* schrijft natuurlijk alles, wat hij aan Christus toekent, ter laatster instantie aan God toe, aangezien Christus, als bezitter van het volle plêrôma der Godheid, toch altijd slechts middelwezen is, waardoor *God alles doet*, 1: 3, 4, 9, 11—13, 20—22, 23, 27. 2: 13—15. Maar daar Christus in *ieder* opzicht middelaar der werkingen Gods is, zoo kon hij alles evenzeer onmiddellijk aan Christus toekennen. Dit doet hij inderdaad. Hij noemt het woord van God: het *woord van Christus*, dat overvloedig in ons wonen moet, 3: 16. 't Is de werking van *Christus*, die in den Apostel werkt met kracht, 1: 29. Uit de in Christus wonende volheid der Godheid worden ook wij vervuld met geestelijke heilgoederen, 2: 9, 10. Uit *Christus* alleen vloeit alle wasdom der gemeente, en deze wasdom is een *wasdom Gods*, 2: 19. 't Is Christus, die onze zonden ons vergeven heeft, 3: 13. Christus is ons leven, 3 : 4, Christus voor ons de hoop der heerlijkheid, 1: 27. 't Is onze roeping, om in Christus, 2: 6, of den Heere waardig te wandelen, 1 : 10. Alles moeten wij doen in den naam van den Heer Jezus Christus, 3 : 17. In Christus moeten wij geworteld en opgebouwd zijn, 2 : 7. De vrede van Christus moet in onze harten heerschen, 3 : 15. In 't kort, Christus is alles en in allen, 3: 11.

Dit alles bijna zou ook *Efez.* hebben kunnen zeggen; maar hij neemt werkelijk de meeste dezer plaatsen, gelijk wij reeds opmerkten, met wijzigingen *in eene bepaalde richting* over. Hij vermijdt de uitdrukkingen: Het *woord van Christus;* Christus *ons leven;* Christus *onze hoop;* en spreekt alleen van het *woord van God*, 6 : 17, van het *leven Gods in ons*, 4 : 18, van de *hoop onzer roeping*, 1 : 18. 4 : 4, die hij in bepaalden samenhang brengt met den Heiligen Geest, 1 : 13, 14. 4 : 4, 30. Voor *Col.* 3 : 16: „Het woord van Christus wone overvloedig in u;" stelt hij, 5 : 18, in denzelfden samenhang in de plaats: „wordt vol van den Geest." In plaats van „de werking van Christus, die in den Apostel werkt met kracht," stelt hij in soortgelijken samenhang de werking van God 3: 7, 20. De uitdrukking: „geworteld en opgebouwd in „Christus;" vervangt hij door deze: „dat Chris

tus door het geloof in uwe harten wone, en gij in de liefde geworteld en gegrond zijt." 3: 17. In geheel denzelfden samenhang zegt hij, niet zooals *Col.*, dat *Christus*, maar dat *God in Christus* ons vergeven heeft, 4: 32. Uit *Col.* 3: 17 laat hij, 5: 20, deze woorden weg: „En al wat gij doet met woorden of werken, doet 't alles in den naam des Heeren Jezus." Ook gebruikt hij niet de uitdrukking: „den Heere waardig wandelen," maar deze andere: „uwer roeping waardig wandelen." Van den vrede *van Christus* spreekt hij niet; op de par. plaats, 4: 3, vinden wij wel van *vrede* gewaagd, maar in anderen zin. Uit een leerstellig oogpunt hebben deze laatstgenoemde verschilpunten natuurlijk weinig of niets te beteekenen, tenzij alleen voor zoo ver wij hier met bewuste *verandering* van plaatsen uit *Col.* te doen hebben: juist deze daad van het veranderen geeft daaraan eene beteekenis, die het verschil op zich zelf niet hebben zou.

Intusschen, de voorstelling omtrent den samenhang des geestelijken levens en wasdoms van de gemeente met het leven en de voortdurende werkzaamheid van Christus is in deze twee brieven ook niet volkomen dezelfde. In het gebruik der beeldspraak van *Hoofd* en *lichaam* stemmen zij overeen, voor zoover beide Christus het hoofd des lichaams, de gemeente het lichaam van Christus noemen. Zuiver Paulinisch is dit beeld in geenen deele. Want als Paulus 1 *Cor* 11: 3 Christus het *hoofd* van iederen man noemt, dan gebruikt hij *hoofd* in den zin van *heer*, en denkt niet aan hoofd als *lichaamsdeel.* Men kan toch niet zeggen: „De vrouw is het lichaam des mans, Christus is het lichaam van God." Waar hij daarentegen het beeld van *lichaam* voor de gemeente bezigt, daar denkt hij aan de organische eenheid aller geloovigen, die *in Christus* één lichaam zijn, zoodat Christus het *wezen dier eenheid* is, niet zelf *één lichaamsdeel*, ook niet het voornaamste, bijv. het Hoofd. Wie Christus aanhangt, is, ἓν πνεῦμα met Christus. Dat is hij evenwel alleen als lid van 's Heeren gemeente, die in haar geheel met Christus *één Geest* is. Wegens deze *unio mystica* kan men niet tusschen Christus en de gemeente met hare leden als de κεφαλή en het σῶμα met zijne μέλη onderscheiden; maar de met Christus vereenigde gemeente zelve is het σῶμα, zij is *sensu mystico* CHRISTUS zelf, (I *Cor*. 12: 12), zij is evenzoo het σῶμα van Christus, als bijv. ik spreek van *mijn lichaam*, waaronder ik het geheel van de edeler en onedeler leden versta. *Rom.* 12: 4, 5. I *Cor.* 6: 15—17. 12: 12—27.

De brieven aan de *Efez.* en *Col.* vereenigen in het woord „Hoofd" de twee gedachten van *Heer* of *beheerscher*, en van *voornaamste lichaamsdeel*, waarbij dan de gemeente niet eigenlijk het *lichaam* is, maar de *romp*, eene benaming, die evenwel in deftige taal van het levend deel des lichaams van den hals naar beneden niet wel gebezigd worden kan. Het verschil van de beide brieven in dezen komt het best uit, als wij *Col.* 2 : 19 en *Efez.* 4 : 15, 16 met elkander vergelijken; wij schrijven ze uit in den grondtekst, het gemeenschappelijke gespatieerd:

Col.: καὶ οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα διὰ τῶν ἁφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συνβιβαζόμενον αὔξει τὴν αὔξησιν τοῦ θεοῦ.

Efez.: ὅς ἐστιν ἡ κεφαλή, Χριστός, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συνβιβαζόμενον διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας κατ᾽ ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ.

Beide plaatsen moeten uit haren samenhang verklaard worden. *Col.* 2: 18, 19 is polemisch gericht tegen theosophen, die aan de engelen eene waardigheid toekenden, welke onvereenigbaar was met de absoluut eenige waarde en waardigheid van Christus. Zij plaatsten de engelen in eenen rang, waardoor zij *nevens* Christus stonden, schreven ook hun verlossende en tusschentredende werkzaamheid toe, en beschouwden Christus als één der aartsengelen. Zij beweerden, dat de mensch te nietig was, om in onmiddellijke betrekking met God te komen, en dat hij daarom de tusschenkomst der engelen niet kon ontbeeren; dit beschouwden zij als *nederigheid*. Tegenover deze theosophen, die òf Ebionieten waren, gelijk Baur (a. w. II. S. 32 fgg.) wil, òf althans met dezen innig verwant, gelijk ook Meyer (a. w. § 2 der *Einl.*, S. 172 fgg.) erkent, legt de brief aan de *Col.* hierop allen nadruk, dat de eigenaardige waardigheid van Christus niet slechts in een graduëelen voorrang, maar in absolute superioriteit boven al het geschapene bestaat. Christus is niet maar *vóór alles geschapen*, hij is de *eerstgeborene van alle creatuur*, zoo weinig geschapen, dat veeleer alles in hem geschapen is. Vandaar het gewicht, door *Col.* toegekend aan de stelling, dat Christus niet alleen het *Hoofd* is *van het lichaam, de gemeente*, maar ook *van alle overheid en macht;* en zoo gaat zijne polemiek, tegenover dit ebionitische *niet vasthouden*, maar loslaten *van het Hoofd*, uit

van deze gedachte: Men moet zich uitsluitend vasthouden aan het Hoofd, aan Christus, daar alles, wat niet het Hoofd zelf is, slechts in eene betrekking van absolute afhankelijkheid tot Christus staat. (Baur, a. pl. S. 34).

Zoo zegt onze schrijver dan: *Niemand beroove u van den prijs*, namelijk van het Messiaansche heil, van de kroon der heerlijkheid, *daar hij dit wil doen door nederigheid*, in bovengenoemden zin, *en vereering van engelen*, een gebied *betredende, hetwelk hij* met zijne theosophische phantasie *aanschouwd heeft, zonder grond opgeblazen wordende door zijn vleeschelijk*, zondig, *verstand, en het Hoofd niet vasthoudende*, maar loslatende, *uit hetwelk*, en niet uit iets daarnevens, *het geheele lichaam*, de gemeente, *door de gevoelswerkingen en de banden*, die, als zenuwen en spieren, het lichaam met het Hoofd verbinden, *ondersteund en samengevoegd, opwast met wasdom Gods*. Deze wasdom heet wasdom *Gods*, omdat het plêrôma der Godheid, dat in Christus woont (en waaruit de gemeente ontvangt, wat haar charismatisch vervult), wezenlijk *van God zelven* is, zoodat het eigen leven Gods der gemeente uit Christus toevloeit.

Geheel anders is de samenhang der a. pl. in *Efez.*: Tot een levenswandel, die overeenstemt met uwe roeping tot de Messiaansche heerlijkheid (4: 1), behoort eerst en vooral de beoefening van nederigheid, zachtmoedigheid en lankmoedigheid, het verdragen van elkander in liefde (*vs.* 2), en het ijverig streven, om die eenheid, die een vrucht des Heiligen Geestes is, te bewaren in onderlingen vrede (*vs.* 3). Deze eenheid van alle leden der gemeente met elkander is zoozeer de groote zaak, waarop het aankomt, dat zij uit het wezen zelf van het christendom voortvloeit (*vs.* 4—6). Om haar tot stand te brengen, en de gemeente, als één harmonisch verbonden geheel te doen opgroeien, zijn door God de onderscheiden charismen zoo onder de leden der gemeente verdeeld. De samenwerking der charismen, die de onderscheiden leden der gemeente tot het bekleeden der onderscheiden gemeentelijke ambten geschikt maken, heeft de strekking, om het lichaam van Christus te volmaken en op te bouwen (*vs.* 7—12), totdat het die geestelijke volwassenheid bereikt, die aan de volwassenheid van Christus, beantwoordt (*vs.* 13). Is dit nu de goddelijke oeconomie der gemeente, dan ook is het onze roeping, om niet meer, als kinderen, ons te laten medeslepen door allen wind der leer, ten gevolge van het bedrog en de arglistigheid der dwaalleer-

aars (*vs.* 14), maar, om, *de waarheid belijdende, in* of door *broederliefde in alles op te wassen tot hem, die het Hoofd is, Christus, uit wien het geheele lichaam, tot één geheel verbonden en samengevoegd, in broederliefde den wasdom des lichaams, tot opbouwing van zich zelf, tot stand brengt, door* middel van *iedere gevoelswerking,* met welke *alle lichaamsdeelen* het *ondersteunen, naar de* eigenaardige *werking,* welke *ieder bijzonder deel in zijne mate bezit* (*vs.* 15, 16).

De gewrongen constructie van *Efez.* 4:15, 16 verraadt navolging van *Col.* 2: 19, waar de constructie eenvoudig en duidelijk is. Zij komt daaruit voort, dat *Efez.* het *ἐξ οὗ* van *Col.* eenigszins *matigen* wil. Zonder iets te kort te doen aan de hooge beteekenis, die Christus voor het geestelijk ontwikkelingsproces der gemeente heeft, wil hij ook recht laten wedervaren aan de beteekenis, die uit dit oogpunt toekomt aan de onderscheiden ambtsdragers in de gemeente — wat, in den uitgestreksten zin opgevat, al hare leden zijn, hoewel op onderscheidene wijze en in onderscheidene mate. In *Efez.* past dat *ἐξ οὗ* dan ook minder goed dan in *Col.*; dáár (*Col.*) karakteriseert het Christus als de eenige bron, waaruit alle leven en wasdom der gemeente vloeit, terwijl het hier (*Efez.*) Christus slechts in zoover als deze bron voorstelt, als hij het principe is der vereeniging van alle leden tot één lichaam, de voorwaarde en het sine qua non dier vereeniging. Voor dit in Christus vereenigde lichaam evenwel vloeit de wasdom niet uitsluitend uit het Hoofd, al komt daaraan ook in dezen deele eene geheel eenige, eminente beteekenis toe; ook de werkingen, die ieder der met den Geest van God toegeruste leden des lichaams ten nutte van het geheel uitoefent, dragen daartoe het hare bij. Het paraenetische doel van deze pl. in *Col.* is dit: „Christus, het Hoofd, hij alleen is de bron van alle geestelijke heilgoederen voor de gemeente; derhalve moogt gij niets te doen hebben met engelendienst, als hetwelk een loslaten van Christus is;" — in *Efez.* daarentegen dit: „In Christus, het Hoofd, zijn alle leden der gemeente tot de éénheid van één lichaam verbonden; derhalve moet gij allen in liefde en vrede met elkander vereenigd blijven en samenwerken tot elkanders opbouwing." Beide zijn tegen dwaalleer gericht, de eerste tegen dwalingen, die, door miskenning der absolute beteekenis van Christus, ons losrukken van het Hoofd, de andere tegen dwalingen, die den band der inwendige eenheid der gemeente verscheuren.

Reeds uit deze pll. blijkt het, dat in het stelsel van den brief aan de *Efeziërs* de gemeenschap der heiligen, als zelfstandige organen des Heiligen Geestes, eene veel hoogere beteekenis voor de stichting en volmaking der gemeente heeft, dan in dat van den brief aan de *Colossers*. In den eersten brief staat zij, hoewel gradueel veel lager, toch generisch *nevens* de gemeenschap met Christus zelven; in den anderen is deze laatste het eenige al, terwijl de gemeenschap der heiligen meer vrucht van haar is, dan zelve middel tot opbouw en heiliging der gemeente. In den eersten brief is de *broederliefde* het element zelf, in hetwelk wij *tot Christus* moeten opgroeien (*vs.* 13, 15); deze brief noemt het ontwikkelingsproces niet *sensu neutro* een *αὔξειν* of *αὐξάνειν*, zoo als *Col.*, maar een eigen *daad* van het lichaam, een *αὔξησιν ποιεῖσθαι* tot opbouw *ἑαυτοῦ*, en wel *in broederliefde*. In *Col.* zijn de „gevoelswerkingen" en de „banden" louter verbindingsmiddelen met het Hoofd; in *Efez.* daarentegen zijn 't de „gevoelswerkingen" van ieder met den Geest vervuld lichaamsdeel zelf, die het geheel ondersteunen.

Gewis, ook de brief aan de *Col.* waardeert de broederliefde zeer hoog; zij is de band, door welken de geloovigen samengevoegd zijn, 2: 2; zij is eene liefde in den Geest, 1: 7; zij rust op den grondslag der hoop op de hemelsche heerlijkheid, 1: 4, 5 (d. i. Christenen beoefenen deze liefde niet, om hier op aarde van elkander weder te ontvangen, *Luc.* 6: 32—34, maar omdat zij op toekomstige vergelding hopen); zij is de band der volkomenheid, d. i. de slotsom aller deugden, die ze allen tot één harmonisch geheel vereenigt, 4: 3. In den brief aan de *Efez.* evenwel wordt de broederliefde voorgesteld als één der *grondslagen*, waarop, of der *elementen*, waarin de ontwikkeling en volmaking der gemeente tot stand komt. Wie in de broederliefde *geworteld* en *gegrondvest* zijn, zij alleen leeren de liefde van Christus in al haren omvang begrijpen, 3: 17, 18 (de *liefde van Christus*, moet hier, evenals *Rom.* 8: 35, 39 beteekenen: de in den dood van Christus geopenbaarde liefde van God of van Christus; wat de gedachte van *Efez.* a. pl. betreft, verg. I *Joh.* 4: 12, 20). Het hoogste *toonbeeld* van die liefde is Gods liefde, en door de liefde moeten wij, als Gods kinderen, zijne navolgers worden, hierin het voetspoor drukkende van Christus, die de hoogste liefde in zijne zelfovergave voor ons geopenbaard heeft, 4: 32. 5: 1. Onze verbindtenis met Christus is ze-

ker de allerinnigste, maar toch niet eene andersoortige dan die met elkander, gelijk dan ook de innigste band hier op aarde, het huwelijk, type van onze vereeniging met Christus is, 5: 25—32; want zoo wij eerst en vooral *zijne* leden zijn, 5: 30, wij zijn toch ook *elkanders* leden, 4: 25; zoo Christus de *hoeksteen* van het gebouw is, de apostelen en profeten (des Nieuwen Testaments) zijn daarvan toch ook de *grondslagen*, 2: 20. Ik twijfel zeer of *Col.* dit laatste had kunnen zeggen; ook gaat *Efez.* hier eenigszins verder dan I *Cor.* 3: 10 vg. Verg. *Openb.* 21: 14.

III. SAMENHANG VAN CHRISTENDOM EN ISRAËLIETISME. JODEN EN HEIDENEN.

a. *Het mysterie.*

Mysterie is bij Paulus geenszins een technische term. Het mysterie bij uitnemendheid is bij hem evenwel de vroeger onbekende, nu geopenbaarde waarheid, dat alle menschen, Heidenen zoo wel als Joden, geroepen zijn tot deelgenootschap aan het Messiaansche heil. Daar nu de bestemming van het Messiaansche heil voor Israël geenszins eene verborgenheid was, zoo komt het mysterie neêr op de bestemming van dat heil ook voor de Heidenen, als iets, wat uit den inhoud der heilsboodschap zelf voortvloeit.

Volgens *Col.* daarentegen is de persoon van Christus, als drager van het volle plêrôma der Godheid, de inhoud van het mysterie. Uit het absoluut universeele wezen van Christus vloeit de absoluut universeele, kosmische, bestemming van zijn heils werk voort. Zoo wordt 2 : 2, 3 (naar de lezing van cod. B) Christus zelf *het mysterie van God* genoemd, omdat in Christus alle schatten van wijsheid en kennis *verborgen* zijn. In de uitdrukking: *het mysterie van Christus*, 4: 3, kan alzoo de *gen.* zeer goed *gen. obj.* zijn, al is ook de opvatting van den *gen.* als *gen. auct.* (het myst., dat Christus openbaart) mogelijk. Is dat verheven wezen het mysterie, dan ook is dat mysterie het voorwerp van nadenken, van steeds dieper indringen, om tot ἐπίγνωσις, tot juiste, diepe, volkomene kennis, daarvan te komen, 2: 2 [1]), terwijl bij Paulus het *mysterie* niet iets geheimzinnigs of onbegrijpe-

---

[1]) Het onderscheid tusschen γνῶσις en ἐπίγνωσις blijkt uit I *Cor.* 13: 12.

lijks is, maar alleen iets onbekends, wat alleen door goddelijke openbaring bekend gemaakt worden kan. Ook 1: 26, 27 is de inhoud van het mysterie niet de heidenevangelisatie, maar Christus of de Christusverkondiging zelve. De Schrijver bedoelt, dat de volle rijkdom der heerlijkheid van het mysterie, namelijk Christus (die zelf de hoop der heerlijkheid is), aan het licht komt door de bekeering der heidenen, als die, gelijk Calvijn zegt, tot seculis demersi fuerant in morte, ut viderentur penitus desperati.

De brief aan de *Efez.* gebruikt het woord *mysterie* in meer dan ééne beteekenis, met name 5: 32 in den zin van *Openb.* 1: 20 enz. Wat hij evenwel het mysterie *van Christus* of *van het evangelie* noemt, is volkomen hetzelfde, als wat bij Paulus zoo heet. Hij geeft met ronde woorden den inhoud van dit mysterie op, nam.: „dat de heidenen *mede*-erfgenamen en *mede*-ingelijfden en *mede*-deelgenooten van Gods belofte zijn in Christus, door het evangelie." 3: 6. Niet *Christus*, niet het *evangelie* zelf is het mysterie; immers de verwachting van Christus bestond reeds van oudsher in Israël, dat niet *χωρις Χριστοῦ* was; 2 : 12, alleen dit éene in het mysterie, dat ook de Heidenen deelgenooten zijn van het Messiaansche heil, en derhalve slechts één moment in de evangelieprediking, waarom dan ook hij het mysterie niet, zooals *Col.* 1: 25, 26 geschiedt, „*het* woord van God" kon noemen. Hij spreekt wel van de *οἰκονομία* van het mysterie, 3: 9, maar bedoelt daarmede uitsluitend de *heiden*-evangelisatie. De woorden *παῤῥησίᾳ* en *παῤῥησιάσωμαι*, 6: 19, 20, bewijzen voldoende, dat hij ook hier van *mysterie* in den genoemden zin spreekt. Immers onze Schrijver was met de *homologoumena* van Paulus genoeg vertrouwd, om te weten, dat er in diens tijd niet voor de evangelieprediking in 't algemeen, maar uitsluitend voor de heidenevangelisatie in den geest van Paulus vrijmoedigheid noodig was. Verg. *Gal.* 5: 11. 6: 12 enz. I *Thess.* 2: 16.

Gelijk Paulus de gelijkstelling der Heidenen met de Joden ter laatster instantie motiveerde met een beroep op den éénen God, die evenzeer de God der Heidenen als der Joden is, *Rom.* 3: 29, 30, zoo onze schrijver hierop, dat dit *mysterie* verborgen was in God, niet als Israëls God in 't bijzonder, maar als dengene, *die alles geschapen heeft.* Maar is dit mysterie in God, *den Schepper van alles*, verborgen, dan ook moet het *alles*, niet alleen de menschen, maar ook alle andere bewoners des Heelals om-

vatten. Inderdaad noemt dan ook onze schrijver de anakephalaeôse (wel te onderscheiden van de verzoening) in Christus van alles in hemel en op aarde het *mysterie* van Gods wil, 1: 9, 10.

b. *De raad Gods, de roeping en verkiezing.*

De leer van het *mysterie* is bij Paulus op 't nauwst verwant met de leer over den raad Gods of zijn voornemen, over de roeping en verkiezing. Ook op wijsgeerig standpunt, afgezien van de opvatting der geschiedenis als openbaring van het wereldplan Gods, kan men spreken van den raad der Godheid, gelijk de Grieken spraken van de onveranderlijke noodwendigheid, waarmeê alles geschiedt, en die zij ook wel den raad van Zeus noemden. Daar evenwel deze raad van God geen historischen inhoud heeft, zoo blijft hij een abstract, geheel onvruchtbaar begrip. Eerst de opvatting der geschiedenis, als concrete vervulling van Gods raad, gericht op een bepaald doel, geeft aan de leer over Gods raad gestalte en levensvatbaarheid. Zoo hangt dan ook de leer omtrent Gods raad en zijne verkiezing in het N. T., gelijk zij historisch ontstaan is uit de idee van Israëls roeping tot Gods volk, onafscheidelijk samen met deze twee overtuigingen 1°. dat *Israëls* geschiedenis eene geheel bijzondere, voorbereidende, beteekenis heeft voor het Christendom, en 2°. dat het evangelie van Christus vervulling is van de beloften en profetieën, die God onder de oude bedeeling in woorden en feiten uitgesproken heeft.

Deze uitnemende beteekenis verliest de geschiedenis van Israël, althans grootendeels, zoodra als men niet meer de menschenwereld in 't bijzonder, maar veeleer al wat zedelijk schepsel in het heelal is, als voorwerp der verlossing in Christus beschouwt. Vele Gnostieken kwamen er dan ook, door de logische consequentie van hun stelsel, toe om niet alleen aan het O. T. alle wezenlijke waarde te ontzeggen, maar zelfs om in den God van Israël niet den waren God, maar slechts den Demiurg te zien [1])

Van zulk eene ketterij is er zeker in den brief aan de *Col.*

---

[1]) Wat anders is de oorzaak der geringschatting des O. T. door Schleiermacher, tenzij juist zijne aprioristische, en derhalve onhistorische, constructie van den Christus?

geenszins sprake. Trouwens, dan zou hij zijn onpaulinisch karakter terstond verraden hebben, en ook wel nooit in den canon opgenomen zijn. Maar toch verdient het zeer de opmerking, dat er van de leer over den raad Gods, die in den homol. van Paulus zoo vaak aangeroerd en op enkele plaatsen uitvoerig ontwikkeld wordt, in dezen brief nauwelijks een spoor te zien is. Hier geen spoor van de leer, dat het evangelie reeds vervat zou zijn in de profetische schriften (over 2. 17 later). Hij spreekt niet over den samenhang van Oud en Nieuw Testament, evenmin als over beider tegenstelling, als voorbereiding en vervulling. Veeleer verklaart hij, dat het *mysterie* (d. i. bij hem, het geheele evangelie) verborgen geweest is van de eeuwen en de *geslachten*, 1: 26, dat het derhalve ook aan Israëls profeten onbekend geweest is, eene stelling, lijnrecht in strijd met de leer van Paulus (*Rom.* 16: 26. *Gal.* 3: 8, enz.), maar die dan ook *Efez.* 3: 5 zóó wijzigt, dat deze onwetendheid *van de kinderen der menschen* in de vroegere *geslachten* uitsluitend betrekking heeft op de gelijkstelling van de Heidenen met de Joden, *vs.* 6 — volkomen Paulinisch [1]). De brief aan de *Col.* bezigt dan ook van de vele woorden, die tot den woordenkring van den leer over Gods raad bij Paulus behooren, slechts eens καλεῖσθαι [2]) en eens ἐκλεκτοί, 3: 12, 15. Maar het eerste woord wordt hier (3: 15) niet gebruikt van onze roeping tot het Christendom, alleen van onze roeping als Christenen tot vrede, en komt alzoo in 't geheel niet in aanmerking. Het andere woord heeft reeds in het N. T. een *algemeener* beteekenis, waarbij niet meer aan *uitverkiezing* gedacht wordt, evenals ook wij spreken van *uitgelezen.* Zoo

---

[1]) Moeten wij ὡς hier opvatten in *vergelijkenden* zin: „hun niet zóó geopenbaard, als nu aan ons,” dan zou dezelfde gedachte nog sterker uitkomen. Inderdaad vatten Meyer, de Wette en anderen, dit partikel zoo op, alsof er stond οὐχ οὕτως.....ὡς, en grammatisch is deze opvatting wel te rechtvaardigen; maar even mogelijk is deze opvatting: „hun in 't geheel niet, gelijk ons wel.” Of zou men bijv. II *Cor.* 2: 17 moeten verklaren: „Want wij vervalschen het woord God niet zóó, als velen het doen?” Immers: „wij doen dit in 't geheel niet, gelijk velen dit wel doen.” Ook mij schijnt evenwel de opvatting van Meyer, de Wette en anderen de voorkeur te verdienen.

[2]) In plaats van ἱκαν., 1: 13, hebben sommige codd. καλέσαντι, andere beide woorden. Maar de eerste lezing is buiten twijfel de echte. Meyer (a. w. S. 183): „Daar de getuigenissen voor καλέσαντι καὶ ἱκαν. zoo weinige zijn, zoo is het aannemelijk, dat καλ. er tot aanvulling bijgeschreven, en later deels met καὶ in den tekst ingevoegd, deels in de plaats van ἱκαν. getreden is.”

wordt Christus zelf, *Luc.* 9: 35. 23: 35 „de uitverkorene Gods" genoemd, alsmede I *Petr.* 2: 4, 6, waar „uitverkoren" nader bepaald wordt door het synonyme ἔντιμος. Van „uitverkoren engelen" lezen wij I *Tim.* 5: 21. Uit II *Tim.* 2: 10. *Tit.* 1: 1. II *Joh.* 1 en 13 blijkt, dat *uitverkoren* min of meer een staande christentitel was, evenals „heiligen."

In dit opzicht nu staat de brief aan de *Efez.* tegenover dien aan de *Col.* Het woordenboek van dezen brief, die nevens dien aan de *Rom.*, de *loca classica* voor de leer van Gods raad en praedestinatie in de oudere dogmatiek bevat, is zeer rijk aan woorden, die op dit onderwerp betrekking hebben, zoo als

βουλή, 1: 11.	κλῆσις, 1: 18. 4: 1, 4.
ἐκλέγεσθαι, 1: 4.	προετοιμάζειν, 2: 10.
εὐδοκία, 1: 5, 9,	πρόθεσις, 1: 11. 3: 11.
θέλημα *(in dezen zin)* 1: 5, 9, 11.	προωρίζειν, 1: 5, 11.
καλεῖσθαι, 4: 1, 4.	προτίθεσθαι, 1: 9.

Hiermede overeenkomstig noemt dan ook deze brief, 1: 10, de christelijke bedeeling de bedeeling van de *volheid der tijden*, 1: 10, en stelt hij herhaaldelijk het heil in Christus voor als vervulling der *belofte* Gods, 1: 13. 2: 12. 3: 6, als iets, waarvan de Jood-christenen reeds vóór hunne bekeering (door de profeten der O. T.) hadden gehoord, zoodat hij hen de προηλπικότας in Christus noemt, 1: 13. Tot dezen gedachtenkring behoort ook de qualificatie van het heil in Christus als υἱοθεσία, 1: 5, van het deelverkrijgen daaraan als κληρονομία, κληροῦσθαι, 1: 11, 14, 18. 5: 5. Het woord κληρον. komt intusschen ook *Col.* 3: 24 voor. In 't bijzonder behoort het woord περιποίησις, in den zin van סגלה *Mal.* 3: 17 (LXX), tot dit geheel eigenaardige spraakgebruik, 1: 14.

c. *De heilige Schrift des Ouden Testaments.*

Met het absoluut universeel, niet-historisch, karakter van den persoon en het werk van Christus volgens *Col.* hangt ook het, zelfs in een Pseudo-paulinischen brief, hoogst opmerkelijke verschijnsel samen, dat deze brief, hoewel hij over algemeen christelijke onderwerpen handelt, geen enkele maal gebruik maakt van eene plaats uit het Oude Testament, terwijl de Paulus der homologoumena daarop bij voorkeur zijn betoog bouwt. Dit

wijst aan dezen brief inderdaad eene geheel bijzondere plaats aan. Want zelfs onder de antilegomena van Paulus (*Efeze* tot *Filemon*) ontbreken dadelijke aanhalingen slechts in *Filip.*, I en II *Thess.*, *Titus* en *Filemon*, welke laatste brief niet in aanmerking komt, terwijl ook de anderen over 't geheel een vrij speciëele strekking hebben. Intusschen komen er in *Filip.*, I en II *Thess.*, wel geen aanhalingen, maar toch plaatsen voor, waarin woorden of voorstellingen des O. T. gebruikt zijn. Vergelijk *Filipp.* 2: 17 (offer). — 2: 10 met *Jes.* 45: 23. — 4: 3^b. met *Exod.* 32: 32. *Psalm* 69: 29. — I *Thess.* 3: 9 met *Jes.* 54: 13. — 4: 6 met *Nah.* 1: 3. — 5: 3 met *Jerem.* 6: 14. 8: 11. *Ezech.* 13: 10. — II *Thess.* 1: 9 met *Jes.* 2: 19. — 1: 10 met *Jes.* 25: 8. — 2: 4 met *Dan.* 11: 36. — 2: 8 met *Jes.* 11: 4. — 2: 9 met *Deut.* 13: 1. Ook in *Titus.* ontbreekt het niet aan hooge waardeering van het O. T., bijv. 1: 2 („beloofd"). Ook de uitdrukkingen „eigen volk" 2: 14, ἐκχέειν van den Heiligen Geest, behooren tot het Oud-Testamentelijke spraakgebruik. Wezenlijk staat dus *Col.* in deze reeks van brieven alleen. Van een προακούειν der evangelische waarheid *in den voortijd* weet hij niet, 1: 5, en plaatsen uit het O. T., zelfs zinspelingen, heb ik in dezen brief niet kunnen ontdekken, tenzij in polemischen geest daartegen gericht, niet als grondslagen van zijne eigene overtuiging of redeneering. Uitdrukkingen toch als *beeld van God* en *zitten aan Gods rechterhand* waren toen reeds lang in het christelijk spraakgebruik overgegaan, en zijn dus nauwelijks reminiscentiën uit het O. T. te noemen.

Hoe geheel anders is 't met den brief aan de *Efeziërs!* die dan trouwens ook leert, dat de Israëlieten, uit kracht van het protevangelie, 1: 12, niet buiten Christus waren, 2: 12. Het getal der aangehaalde of gebruikte plaatsen uit het O. T., of van daaraan ontleende voorstellingen, is zeer aanzienlijk. Niet alleen gebruikt hij de beelden van offer en tempel, 2: 21, 22; 5: 2, en past hij het Oud-Testamentelijk begrip van heiligheid op de gemeente toe, 5: 27 (Verg. ook *Hoogl.* 4: 7), maar zelfs spreekt hij de voortdurende geldigheid der Wet uit, 6: 2, 3. Ook de verbinding van σοφία en φρόνησις (*Col.* 1: 9 σύνεσις) is in de LXX zeer gewoon. Verg. I *Kon.* 4: 29 enz. enz. Verder vergelijke men 1: 14 met *Exod.* 19: 5 en derg. pll. — 1: 22 met *Psalm* 8: 7. — 2: 14 met *Mich.* 5: 4. — 2: 17 met *Jes.* 57: 19. — 2: 20 (einde) met *Jes.* 28: 16 en *Psalm* 118: 22. — 4: 8 met

Psalm 68: 19. — 4: 25 met *Zach.* 8: 16. — 4: 26[a] met *Psalm* 4: 5. — 4: 26[b] met *Deut.* 24: 13, 15. — 4: 30 met *Jes.* 63: 10. — 5: 2 (*welriekenden reuk*) met *Lev.* 1: 9 en derg. pll. — 5: 14 misschien met *Jes.* 60: 1, 2 en 26: 19, hoewel de woorden wel wat veel verschillen. — 5: 16 met *Pred.* 12: 1. — 5: 23 met *Gen.* 3: 16. — 5: 30 met *Gen.* 2: 23. — 5: 31 met *Gen.* 2: 24. — 6: 2, 3 met *Exod.* 20: 12. *Deut* 5: 16. — 6: 14 met *Jes.* 11: 5, terwijl ook de voortgezette beeldspraak, 6: 12 vgg., evenals I *Thess.* 5: 8, blijkbaar aan *Jes.* 59: 17 ontleend is. Meer van dezen aard, behalve de uitdrukkingen, waarop ik reeds vroeger opmerkzaam gemaakt heb, is mij in dezen brief niet onder de aandacht gevallen.

d. *Joden en Heidenen.*

Dit brengt ons nu van zelf tot de vraag naar de verhouding van deze twee brieven tot het groote verschilspunt in de eerste eeuw, of welk antwoord zij geven met betrekking tot de Petro-paulinische quaestie.

Ik geloof niet te sterk te spreken, wanneer ik zeg, dat de brief aan de *Col.* niet zoozeer in deze quaestie aan de zijde van Paulus staat, als veeleer zich op een standpunt ver boven hem plaatst; deze geheele quaestie ligt nog verder buiten dezen brief, dan zelfs buiten het logos-evangelie, als hetwelk in ieder geval het Oude Testament nog opvat als profetie van het Nieuwe, en in het *εἰς τὰ ἴδια* en *οἱ ἴδιοι* 1 : 10, verder 4 : 22[a] en 22[b]; 8 : 56 enz. toch eene bepaalde betrekking van het Godsvolk des O. T. tot Christus erkent. In *Col.* is er geen sprake van eene bijzondere roeping van Israël tot het Messiaansche heil, zelfs niet in dien zin, als waarin Paulus deze nog altijd bleef erkennen, bijv. *Rom.* 11. Bedenken wij, dat hij, *Col.* 1 : 13 (in het woord *ons*), ook zich zelven insluit, dan verklaart hij van *allen*, zonder in dit opzicht het minste onderscheid te maken tusschen Joden en Heidenen, dat zij vóór de komst van Christus waren *in de macht der duisternis* [1]). Trouwens, welk wezenlijk licht kan er ook onder de Joden geweest zijn, als *alle* schatten van wijsheid en

---

[1]) In de *Hand.* komt eene plaats voor, die met deze parallel is, zoo zelfs dat er alle grond bestaat, om eene bepaalde afhankelijkheid der eene plaats van de andere te vermoeden. Wij plaatsen ze nevens elkander:

kennis *verborgen* waren in het *mysterie*, dat eerst door de verschijning van Christus geopenbaard is? 2 : 2, 3, als *al* het plêrôma der Godheid Gods in Christus woont, en deze in geene reëele betrekking tot het oude Israël staat? 2 : 9.

De Schrijver spreekt dan ook over al het Oud-Testamentelijke op een toon van onmiskenbare minachting. Want minachting ligt er in de qualificatie der besnijdenis als eene *περιτομὴ χειροποίητος*, die 2 : 11 onderstelt. Dezelfde minachting jegens het „tegen ons luidende handschrift'' spreekt uit de woorden; „uitwisschen'', — „uit den weg ruimen,'' — „aan het kruis nagelen,'' 2 : 14; gelijk Meyer (*ad loc.*) te recht opmerkt: „*ἐκ τοῦ μέσου*, van hinderlijke dingen, die uit den weg geruimd worden'' (verg. I *Cor.* 5 : 2). — „In de hier gekozene sterke uitdrukking *προσηλ.* ligt een antinomistische triumfkreet. Zeer juist zegt Chrysostomus: *οὐδαμοῦ οὕτως μεγαλοφώνως ἐφθέγξατο.*'' Zoo noemt hij dan ook alle voorschriften der wet niets dan een nietswaardige schaduw der toekomende dingen, waaraan alle realiteit of substantie ontbreekt, daar alle realiteit slechts *van Christus*, door hem gewerkt of aangebracht is, 2 : 17. Meyer zegt zeer juist dat het woord *schaduw* hier bepaald de *wezenloosheid* karakteriseert. De Wette: „Etwas Gehaltloses, Unkräftiges.'' Bengel: „Umbra vitae expers.'' Dat *schaduw* hier, even als in *Hebr.*, tegelijk afschaduwing, typische afbeelding, hoewel in schaduwachtige omtrekken, beteekenen zou, gelijk Meyer wil, daarvoor bestaat geen grond; de Wette, merkt te recht op, dat de gedachtengang van den brief aan de *Hebr.* niet die van dezen Schrijver is. Eene zekere verre analogie, waarop *σκιά* wijst, heeft met profetische afschaduwing nog weinig

---

Col. 1 : 12—14.	*Hand.* 26 : 18.
.... om deel te hebben aan *de erfenis der heiligen* in *het licht;* want hij heeft ons uit *de macht der duisternis* gered, en overgevoerd in het koninkrijk van den Zoon zijner liefde, *in wien* wij de verlossing hebben, de *vergeving der zonden.*	.... om hun (den heidenen) de oogen te openen, opdat zij zich bekeeren van *de duisternis* tot *het licht*, en van *de macht* des Satans tot God, opdat zij *vergeving van zonden* ontvangen en *een erfdeel onder de geheiligden* door het geloof *in mij*.

Dat de Paulus der *Hand.*, die in één opzicht verder gaat dan de Paulus der homologoumena (*Hand.* 9 : 15: „en kinderen Israëls;'' 22 : 15: „bij *alle* menschen''), in ieder geval veel beter aan de heerschende voorstelling der paulinische partij in Paulus' tijd, en ook aan die van Paulus zelven (*Rom.* 1 : 21 2 : 18- 20. II *Cor.* 6 : 14—18: „duisternis'' = heidendom) beantwoordt (verg. I *Petr.* 2 : 9, 10), behoeft geen betoog.

gemeen. Onze Schrijver stelt het Jodendom zeer laag. De wet noemt hij een *χειρόγραφον*, niet in den zin van *schuldbrief* [1]) maar in den zin van *iets, wat door menschenhanden geschreven is.* Voor zoo ver hij de wet hier tevens als schuldbrief opvat, ligt dit niet in *χ.*, maar weleer in *καθ' ἡμῶν* en in *ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν.* En zelfs de *δόγματα*, die de inhoud zijn van het *χ.*, kan hij niet als goddelijke dogmata (*bevelen*, inzettingen) beschouwd hebben, daar hij het *δογματίζειν vs.* 20 (met kennelijken terugslag op *vs.* 14) een *ζῆν ἐν κόσμῳ* noemt. Hij stelt Jodendom en Heidendom op ééne lijn (*vs.* 14 en *vs.* 15 verbindt hij tot ééne gedachte), en vat beide te zamen op als de *στοιχεῖα, de elementen*, eerste beginselen, *der wereld.* Men verwarre deze uitdrukking niet met hetgeen Paulus, *Gal.* 4 : 3, *de elementen der wereld*, en *vs.* 9 *de zwakke en arme elementen* noemt, die aan den onmondigen leeftijd beantwoorden, en voor dien leeftijd goed zijn. Onze brief erkent dat *betrekkelijk* goede dezer *elementen* niet, maar bedoelt de elementen der van God vervreemde wereld (*κόσμος* in zedelijken zin), die beantwoorden aan het *in de wereld leven*, aan de *philosophie en ijdele misleiding*, en beschouwt ze als niets dan *overlevering der menschen*, dan *geboden en leeringen der menschen*, 2 : 8, 20, 23. Hij vat alzoo het Jodendom op uit het lagere (en ook onware) oogpunt van eene wet van louter menschelijke geboden en inzettingen, en stelt de gewone tegenstelling van *περιτομη* en *ἀκροβυστια* als eene beteekenlooze voor. De eenige besnijdenis, die hij erkent, is de *ἀχειροποίητος*, waar tegenover staat de voorhuid *des vleesches*, in zedelijken zin, d. i. het onbesneden hart, 2 : 11—13, in hetwelk ook de Joden *νεκροί* waren, evenzeer als de heidenen, gelijk dan ook, *vs.* 13, het *ὑμᾶς.... ὑμῶν.... ὑμᾶς* overgaat in *ἡμῖν.* Verg. verder 3 : 11 (*Griek en Jood.* Paulus altijd: *Jood en Griek*).

Zulk een, veel meer zich buiten, dan boven de tegenstelling van Joden en Heidenen plaatsen, is niet paulinisch. Paulus bleef den Joden een zekeren voorrang toekennen, en gaf hun zelfs eene eigenaardige plaats in de goddelijke praedestinatie (*Rom.* 11 : 28, 29), die in ruimeren zin allen omvat. De toebrenging der Joden tot Christus is openbaring van Gods *ἀληθεία*, bevestiging der beloften aan de vaderen, die der Heidenen niets

[1]) Deze beteekenis heeft het woord in het latere Grieksch slechts voor zoo ver als de schuldenaar zelf den schuldbrief *onderteekend* heeft, wat hier niet past.

dan openbaring van *ontferming* Gods. *Rom.* 15 : 8, 9. Zoo ook leert de brief aan de *Efez.* aan de eene zijde, dat de raad Gods en zijne verkiezing allen, die tot geloof komen, omvat, maar zegt hij toch aan den anderen kant, 1 : 11, 12: „In hem, in wien wij ook verkoren zijn, te voren daartoe verordend naar het voornemen desgenen, die alles werkt naar den raad van zijnen wil, opdat wij zouden zijn tot lof zijner heerlijkheid, *wij, die te voren* (vóór Christus' komst reeds, krachtens Gods beloften onder het O. T.) *onze hoop op Christus gesteld hebben.*" In *Col.* is de tegenstelling van *wij, ons* (waar de eerste pers. meerv. niet in 't bijzonder ziet op Paulus en Timotheüs) en van *gij, u*, altijd eene tegenstelling van: *wij christenen in 't algemeen*, en: *gij Colossers*, somtijds wel met terugslag op hun verleden, toen zij nog niet in Christus geloofden, maar ook dan zonder bepaalde tegenstelling van hen als Heidenen tegenover de Joden. In *Efez.* daarentegen is deze tegenstelling vaak eene tegenstelling van *wij als vroegere Joden*, 1 : 11, 12; 2 : 3, en *gij als vroegere Heidenen*, 1 : 13; 2 : 1, 2, 5, 8, 11—13, 17, 19, 22; 3 : 1; 4 : 17; 5 : 8. Wat *Col.* 1 : 13 van *allen* zegt, dat zegt, *Efez.* 5 : 8 uitsluitend van de heidenchristenen: „Eertijds waart *gij* duisternis," enz.; zijne beschrijving van den toestand der heidenwereld doet ons aan *Rom.* 1 : 21 vgg. denken, *Efez.* 4 : 17—19. Verg. I *Thess.* 4 : 4 vgg. Beide, Joden en Heidenen, zijn volgens hem *uit zich zelve kinderen des toorns*, en *νεκροί* door misdaden en zonden: maar de Joden uit zedelijke oorzaken, de Heidenen, omdat zij onder de macht des Satans en der démonen leefden, 2 : 1—3.

Hoewel derhalve Joden en Heidenen wegens hunnen zondigen staat evenzeer verlossing en vernieuwing behoeven, zoo is er toch tusschen Jodendom en Heidendom, als oeconomieën, een hemelsbreed verschil. Tusschen het laatste en het Christendom, is geen enkele band, terwijl Israël drager was van de beloften Gods, 1 : 12, bezitter van de verbonden der belofte, 2 : 12; 1 : 13; 3 : 6. Israël nml. was niet zonder Christus; zijner was de *πολιτεία*, de Godsgemeente, zijner de verbonden, de hoop, zijner die God die waarlijk God was. De Israëlieten waren alzoo *οἱ ἐγγύς*, heiligen, burgers, huisgenooten Gods, erfgenamen, het *σῶμα*, van wie 't van zelf sprak, dat zij tot deelgenootschap aan het heil in Christus geroepen waren. Niets van dat alles gold van de Heidenen, die als zoodanig, ook al werden zij proselyten, slechts vreemdelingen en bijwoners waren, maar die nu

(en dit is de vroeger onbekende verborgenheid) door het evangelie *mede*ërfgenamen, enz., geworden zijn. 2 : 12, 13, 17, 19; 3 : 6 [1]).

De brief is aan Heidenchristenen gericht, maar met het doel om eenheid tusschen dezen en de Jodenchristenen tot stand te brengen. Het motief, dat de Heidenen tot dien vrede moet bewegen, is eerst en vooral wel de gedachte van de eenheid van de gemeente, als ligchaam van Christus, maar toch in 't bijzonder de overweging, dat zij, de Heidenen, door Christus deel verkregen hebben aan de heilgoederen Israëls. Dat is blijkbaar de bedoeling der geheele redeneering, die met 2 : 11 („daarom gedenkt, dat eens gij heidenen in het vleesch," enz.) aanvangt. Reeds Hoofdst. 1 bevat eene tegenstelling tusschen Joden en Heidenen; 1 : 3—7 ziet op alle geloovigen; maar uit 1 : 12 blijkt, dat wij ook de voorafgaande verzen (1 : 8—12) van de Jodenchristenen moeten verstaan, terwijl vs. 13 vgg. over de Heidenchristenen gehandeld wordt [2]). De Joden hebben de kennis der verborgenheid van Gods wil, omdat deze hun (als belofte) door de profeten bekend gemaakt is, 1 : 9; voor de Heidenchristenen daarentegen bidt de Schrijver, dat God hun den Geest der wijsheid en der openbaring in zijne kennis geve, 1 : 17. Ja, de anders zonderlinge overgangen van den *eersten* pers. meerv. tot den *tweeden* (2 : 5 en *vs.* 8, 9) zijn alleen te verklaren als aanduiding, dat het ja van allen, maar toch *bij voorkeur* van de Heidenchristenen geldt, dat zij *χάριτι σεσωσμένοι* waren. enz. Anders toch is het „Daarom", enz. van 2 : 11 raadselachtig; dit *daarom* wijst op een bepaald *waarom* in het voorafgaande.

e. *Het Heidenapostolaat van Paulus.*

Bij deze scherpe onderscheiding tusschen Heidenen en Joden uit een oeconomisch oogpunt past volkomen goed de onderscheiding van het Heidenapostolaat en het Jodenapostolaat. De brief

---

[1]) Welk recht heeft hij dan, om de *περιτομή* te qualificeeren al eene *π. χειροποίητος?* Hij gebruikt dit minachting ademend woord zonder minachting te bedoelen, daar dit tegen het volgende blaffen zou, en verraadt daardoor den navolger, 2 : 11 vgg.

[2]) Dat er *vs.* 14 *ἡμῶν* staat en niet *ὑμῶν* is natuurlijk; de aan de Heidenchristenen verleende heilgoederen, hadden dezen met alle overigen gemeen. Verg. *vs.* 13, „in wien *ook* gij," enz.

de *Efez.* noemt dan ook Paulus zeer bepaald en herhaaldelijk den apostel der heidenen, zonder dit specieële karakter van zijn apostolaat op te vatten als moment van een absoluut universeel apostolaat, 3 : 1, 2, 7, 8, 13; 4 : 19, 20 [1]).

Een heidenapostolaat in tegenoverstelling van een Jodenapostolaat is eigenlijk eene ongerijmdheid voor iemand, die aan het Jodendom voor 't minst niet eenige bijzondere beteekenis voor het Christendom toekent, zooals de schrijver van *Col.* — Toch stond de traditie van het bepaalde heidenapostolaat van Paulus vast, I *Thess.* 2 : 16; I *Tim.* 2 : 7; II *Tim.* 1 : 11, gelijk zij trouwens ook rustte op de meest ondubbelzinnige uitspraken van Paulus zelven, *Rom.* 1 : 5, 13; 11 : 13; 15 : 16—18; 16 : 4, 26. *Gal.* 1 : 16; 2 : 2, 7—9. Intusschen was het streven der katholiseerende partij in de gemeente al spoedig hierop gericht, om de herinnering aan de scherpe afgrenzing dezer twee apostolaten, zoo veel mogelijk, uit te wisschen. Men kon zich daartoe met eenigen schijn beroepen op woorden van Paulus, waaruit immers scheen te blijken, dat de Jodenbekeering evenzeer tot zijnen werkkring behoorde als de Heidenbekeering bijv. *Rom.* 9 : 1 vgg.; I *Cor.* 9 : 19—21. Het boek, de *Hand.*, beschrijft dan ook den arbeid van Paulus zóó, alsof hij altijd zich eerst tot de Joden gewend had, en eerst als dezen hem verwierpen tot de Heidenen, 9 : 15, 22, 29; 13 : 5, 46, 47; 15 : 7; 18 : 5, 6; 22 : 21; 26 : 16—18, 20, 23; 28 : 25—28. Nu kan ook de schrijver van *Col.* niet dadelijk met de traditie omtrent Paulus' Heidenapostolaat breken; maar toch stelt hij de zaak zoo voor, alsof Paulus alleen in zijne hoedanigheid van Apostel *voor allen* Apostel *der Heidenen* was. Hij noemt hem een dienaar van dat evangelie, hetwelk gepredikt is aan alle schepselen onder den hemel, dienaar van de gemeente, als ligchaam van Christus, en het doel van zijn apostolaat is de bekeering van alle menschen zonder onderscheid, 1 : 23 vgg. Blijkbaar toch heft het driemaal met nadruk herhaalde *πάντα ἄνθρωπον*, 1 : 28, de beperking der

---

[1]) Alleen 3 : 9 vat Harless *allen* op van alle menschen, niet alleen de Heidenen. Meyer toont aan, dat Paulus alle *heidenen* bedoeld heeft, daar hij anders *καὶ πάντας φωτ.* had moeten schrijven. Doch al zag *allen* op alle menschen, dan zou hier nog, in verband met het volgende, de bedoeling zijn: en om, door de Heidenevangelisatie, allen bekend te maken met het wezen van het mysterie.

roeping van Paulus als Heidenapostel op, en verheft het zijn apostolaat tot een volstrekt *universeel* apostolaat.

IV. RESULTATEN VAN ONS ONDERZOEK VOOR DE CRITIEK, IN VERBAND MET ENKELE ANDERE FEITEN.

1. 't Is ons gedurig gebleken, dat de brief aan de *Efez.*, wat zijnen leerstelligen inhoud betreft, veel nader komt aan de *homologoumena* van Paulus, dan de brief aan de *Col.*, al heeft ook eerstgenoemde brief evenmin de fijnste trekken van het stelsel van Paulus gevat, als de diepte daarvan gepeild — iets wat alle Paulinisten na Paulus kenmerkt. Blijkbaar was hij dan ook met deze brieven van Paulus goed bekend en vertrouwd, en heeft daarvan, waarschijnlijk uit het geheugen (althans meermalen), betrekkelijk veel meer overgenomen, dan *Col.* — In beide brieven heb ik de volgende trekken van meerdere of mindere afhankelijkheid van Paulus' brieven opgemerkt.

a. In *Col.* Verg. 1 : 26 met *Rom.* 16 : 25, 26. — 2 : 11, 13 met *Rom.* 2 : 28, 29. — 2 : 12 met *Rom.* 6 : 4. — 3 : 3 met *Rom.* 7 : 4. *Gal.* 2 : 19. — 3 : 5 met *Rom.* 8 : 13 (7 : 5, 23). — 3 : 6 met *Rom.* 1 : 18. — 3 : 9, 10 met *Rom.* 6 : 4, 6. II *Cor.* 5 : 17. *Gal.* 6 : 15. — 4 : 2 met *Rom.* 12 : 12. — 4 : 15 met *Rom.* 16 : 5. — 1 : 18 met I *Cor.* 15 : 20. — 2 : 3 met I *Cor.* 1 : 24, 30 (*wijsheid Gods*). — 2 : 5 met I *Cor.* 5 : 3. — 3 : 11 met I *Cor.* 7 : 21, 22. 12 : 13. *Gal.* 3 : 28. 5 : 6. 6 : 15. — 1 : 5 met II *Cor.* 6 : 7. (*woord der waarheid*). — 1 : 15 met II *Cor.* 4 : 4. — 1 : 24 met II *Cor.* 7 : 4. — 2 : 16 met *Gal.* 4 : 10. Bij vele dezer plaatsen mag men echter wel een ? plaatsen.

b. In *Efez.* Verg. 2 : 12 met *Rom.* 9 : 4. — 2 : 18 en 3 : 12 met *Rom.* 5 : 2. — 3 : 3 met *Rom.* 16 : 25, 26. — 3 : 6 met *Rom.* 4 en *Gal.* 3. — 3 : 16[b] met *Rom.* 7 : 22. — 3 : 20, 21 met *Rom.* 16 : 25[a], 27. — 4 : 7 met *Rom.* 12 : 3—6. I *Cor.* 12 : 7—11. — 4 : 18 met *Rom.* 1 : 21 vgg. — 4 : 22, 24 met *Rom.* 6 : 4, 6. — 4 : 23 met *Rom.* 12 : 2[a]. — 4 : 25 en 5 : 30 met *Rom.* 12 : 5. — 5 : 8 17 met *Rom.* 13 : 12. — 5 : 10 met *Rom.* 12 : 2[b]. — 5 : 11—14 met *Rom.* 13 : 11, 12. — 5 : 15, 16 met *Rom.* 13 : 11, 12. — 6 : 18 met *Rom.* 12 : 12. — 1 : 22 met I *Cor.* 15 : 27. — 2 : 11, 12 met I *Cor.* 12 : 2. — 2 : 20 met I *Cor.* 3 : 9—11. — 2 : 21, 22 met I *Cor.* 3 : 16, 17. 6 : 19. II *Cor.* 6 : 16. — 3 : 8 met I *Cor.* 15 : 9. *Gal.* 1 : 16. — 4 : 5 vgg. met I *Cor.* 8 : 6.

12 : 4—6. — 4 : 11 met I *Cor.* 12 : 28. — 5 : 3—5 met I *Cor.* 6 : 10. *Gal.* 5 : 19—21. — 5 : 23 met I *Cor.* 11 : 3. — 1 : 3 met II *Cor.* 1 : 3. — 1 : 12 met II *Cor.* 6 : 7 (*woord der waarheid*). — 1 : 13, 14 en 4 : 30 met II *Cor.* 1 : 22. 5 : 5. — 1 : 10 met *Gal.* 4 : 4. — 3 : 3 met *Gal.* 1 : 12. — 5 : 9 met *Gal.* 5 : 22. Voorts vergelijke men *Efez.* 2 : 5^b, 8 met de paulinische leer over het behoud uit genade door geloof, en verder de in den loop van ons onderzoek reeds aangewezen trekken.

Dit, in samenhang met de bepaalde richting, waarin *Efez.* de parell. pll. in *Col.* gewijzigd heeft, geeft ons recht om te vermoeden, dat wij, naar des Schrijvers bedoeling, in dezen brief niet, gelijk Baur meent, een *dubbelganger*, maar veeleer een verbeterden *plaatsvervanger* van den brief aan de *Col.* moeten zien. Zulk een corrigeerend en wijzigend overwerken viel nog al in den smaak van dien tijd. De Schrijver, met den algemeenen inhoud van *Col.* ingenomen, was blijkbaar afkeerig van al die theosophische stellingen omtrent Christus, die niet alleen met den leerinhoud van Paulus' brieven niet overeenkwamen, maar zelfs het Christendom losrukten van zijnen historischen grondslag in, en zijnen blijvenden samenhang met de oude bedeeling.

2. Het gevoelen van E. Th. Mayerhoff [1]), dat *Col.* afhankelijk zou zijn van *Efez.*, heeft bij niemand bijval gevonden [2]). Onze onderzoekingen bewijzen dan ook het tegenovergestelde voldingend, dat door menig ander detail bevestigd wordt.

a. De verwantschap van *Efez.* 2 : 11 met *Col.* 2 : 11—13 is klaarblijkelijk: wie zou in het inhoudvolle woord van *Col.* eene navolging van de vrij alledaagsche tegenstelling van *Efez.* willen zien?

b. „Bedeeling *der genade* Gods," enz. *Efez.* 3 : 2 (verg. *vs.* 7) is blijkbaar paraphrase van het meer kernachtige, minder gemakkelijk te verklaren „bedeeling Gods," *Col.* 1 : 25.

c. De *Col.* 1 : 24 uitgesproken gedachte is *Efez.* 3 : 13 aanmerkelijk gedepotentiëerd.

d. In den „band des vredes" *Efez.* 4 : 3 kan niemand eene gelukkige wijziging zien van *Col.* 3 : 14, 15: „de liefde, die de

---

1) *Der Brief an die Colosser mit vornehmlicher Berücksichtigung der drei Pastoralbriefe kritisch geprüft.* Berl. 1838. Verg. de beoordeeling daarvan, behalve bij Baur (a. w. II. S. 4 fgg.), in Herzog's *Real-Enc* XIX. S. 722.

2) Ook niet bij conservatieven. Verg., beh. de reeds aangeh. pl. *Real-Enc.* XIX. 722, het gevoelen van Prof. B. Weiss, uitgesproken aldaar, S. 483.

band der volmaaktheid is; en de vrede," enz. Liefde is wel een band; vrede de toestand der verbondenen.

e. Na opsomming van grove zonden, waarvan nooit iemand beweerd heeft, dat zij compatibel zijn met het christendom, klinkt, de vermaning: „Niemand misleide u met ijdele woorden;" *Efez.* 5 : 6, zonderling, en is zij onbeduidend, vergeleken met den samenhang, waarin *Col.* 2 : 4 voorkomt (verg. *vs.* 2 en 8).

f. *Col.* 3 : 16: de ongewone gedachte, die evenwel met het standpunt des Schrijvers zeer goed samenstemt: Leert en vermaant elkander in alle wijsheid met psalmen, enz. De navolger heeft dat „leeren en vermanen" in een „spreken onder elkander" veranderd, *Efez.* 5 : 19.

g. *Efez.* 5 : 15, 16 geeft een dragelijken zin, wanneer men „den tijd uitkoopen" opvat als „met den tijd woekeren," hoewel *καιρός* deze opvatting niet begunstigt. Dan verder moet men: „omdat de dagen boos zijn," zoo aanvullen: „en omdat derhalve de parousie, van welke de boosheid dezer dagen het voorteeken is, voor de deur staat." Maar *Col.* 4 : 5 komt de uitdrukking tot haar volle de recht; zij kan toch alleen beteekenen, òf den tijd rekken (*Dan.* 2 : 8, LXX), òf de juiste en gunstige gelegenheid aangrijpen, in welken zin *Col.* haar bezigt. Hier kan men dit woord als tegenhanger van *Mtt.* 7 : 6 beschouwen. De Schrijver van *Efez.* heeft blijkbaar *Col.* 4 : 5 met *Rom.* 13 : 11, 12 vereenigd. Niet alleen gebruikt bij 5 : 8, 9 hetzelfde beeld als *Rom.* 13 : 12, maar ook doet vs. 16 *καιρόν* ons aan *Rom.* 13 : 11 denken, vs. 14 „ontwaak gij slapende" aan *R.* 13 : 11 „uit den slaap ontwaken," vs. 11 „onvruchtbare werken der duisternis," aan *R.* 13 : 12, vs. 15 „nauwgezet wandelen" aan *R.* 13 : 13, eindelijk vs. 18 „dronken worden" aan *R.* 13 : 13.

h. In de vermaning aan heeren en knechten laat *Efez.* 6 : 5 de inderdaad wat al te sterke uitdrukking „in alles," *Col.* 3 : 22, weg.

i. De breede uitweiding over Christus en de gemeente, in de vermaningen aan echtgenooten ingelascht, *Efez.* 5 : 22—23, kan tegenover de parallele pl. in *Col.* 3 : 18, 19 niet oorspronkelijk wezen.

k. Ten slotte: Men vergelijke *Efez.* 6: 19 met *Col.* 4: 3. Op de laatste plaats is sprake van de deur des woords, d. i. vrije en onverhinderde gelegenheid tot prediking. De navolger vat deur des woords op in den zin van *mond*, ongeveer als in de

homerische phrase: *ποῖόν σε ἔπος φύγεν ἕρκος ὀδόντων*, en nu schrijft hij: dat mij een woord gegeven worde bij het openen mijns monds. Men zou bijna aan een stotteraar denken, die den mond wel opent, maar het woord niet uitbrengen kan. Daaraan nu heeft de Schrijver niet gedacht; maar de vreemdsoortige uitdrukking verraadt den navolger.

3. Gaan wij te rade met het gebruik, in den oudsten tijd van deze twee brieven gemaakt, dan brengt ons dit tot het vermoeden, dat *Col.* aanvankelijk veel minder in den smaak viel dan *Efez.*; ja dit zelf zal wel samenhangen met de oorzaak der omwerking van *Col.* tot *Efeze.* Ten bewijze beroep ik mij op het N. T. zelf, en op de zoogen. Apostol. Vaders.

a. 't Is mogelijk, dat I *Petr.* ook *Col.* gekend heeft (verg. *Col.* 1: 5 met *P.* 1: 4, en 1: 12, 13 met *P.* 2: 9[b]), maar zijne afhankelijkheid van *Efez.* is in 't oog vallend. Verg. *P.* 1: 3 met *E.* 1: 3. — 1: 12[b] met *E.* 3: 10. — 1: 14 met *E.* 4: 18. — 1: 18 met *E.* 4: 17. — 1: 20 met 1: 9. 3: 9. — 2: 1, 2 (1: 23) met *E.* 4: 22—25. — 2: 4 met *E.* 2: 20—22. — 2: 9 met *E.* 1: 14. — 3: 19 met *E.* 4: 8—10. 3: 22 met *E.* 1: 20, 21. — 4: 3 met *E.* 4: 17. — 4: 10, 11 met *E.* 4: 7 vgg. — 5: 5 met *E.* 5: 21. — 5: 8, 9 met *E.* 6: 10 vgg. — 5: 9[a] met *E.* 5: 27. Voorts de onderscheiden vermaningen aan echtgenooten, enz. Ook in den gang der gedachten is eene overeenkomst, die niet toevallig kan zijn.

b. Clemens, I. *ad Cor.* c. 49 „de band (*δεσμός*) der liefde van God," kan een verre reminiscens van *Col.* 3: 14 zijn, maar komt bovendien in geheel anderen zin voor. — c. 3: „de oogen des harten;" verg. *Efez.* 1: 18. — c. 38: „een ieder zij aan zijnen naaste onderdanig;" verg. *Efez.* 5: 21. — c. 46: „Of hebben wij niet éénen God en éénen Christus? één Geest der genade, die over ons uitgegoten is, en ééne roeping in Christus? Waarom verscheuren wij de leden van Christus.... zoodat wij vergeten, dat wij elkanders leden zijn?" verg. *Efez.* 4: 4-7, 25. 5: 30.

c. De Ignatianen (korte recensie). *Ad Ephes.* c. 3: „Christus, *τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν*," verg. *Col.* 3: 4. Eerder evenwel is nog aan *Filip.* 1: 21 te denken. — c. 9: *ἑδραῖοι τῇ πίστει*; verg. *Col.* 1: 23. Het woord *ἑδ.* wordt evenwel ook door Paulus in dezen geestelijken zin gebezigd. — c. 18 „naar de oeconomie van God;" verg. *Col.* 1: 25. Maar de zin is geheel anders: „Onze God, Jezus Christus, is, naar de oeconomie van God, door Maria ge-

baard." — Nog kan men wijzen op *ad Smirn.* c. 6 (boven, aangeh.); verg. *Col.* 1: 16, 20. Dressel meent evenwel, dat niet *Col.* a. pl., maar *Efez.* 1: 10, 21 vergeleken worden moet; de langere recensie der Ignatianen heeft hier zeer bepaald *Col.* a. pl. — *ad Eph.* c. 4 en *ad Trall.* c. 11: „zijnde zijne leden;" verg. *Efez.* 5: 30. — *ad Eph.* c. 1: „navolgers Gods," en Christus' dood als „gave en offer;" verg. *Efez.* 5: 1, 2. — Als hij *ad Eph.* c. 12 de Efeziërs noemt *συμμύσται* van Paulus, dan denkt hij waarschijnlijk aan *Efez.* 3: 4. — *ad Polyc.* c. 5: „Vermaan hen, hunne echtgenooten lief te hebben, gelijk de Heer de gemeente;" verg. *Efez.* 5: 25.

d. Barnabas, c. 13: *ἐν αὐτῷ πάντα καὶ εἰς αὐτόν;* verg. *Col.* 1: 16. Barnabas spreekt intusschen over geheel iets anders dan *Col.*, nml. over de profetieën des O. T. — c. 2: „cum sint ergo dies nequissimi;" verg. *Efez.* 5: 16. — c. 19: gij moet uwe kinderen van de jonkheid af de vreeze des Heeren leeren;" verg. *Efez.* 6: 4. — In hetzelfde hoofdstuk komt nog eene met *Efez.* 6: 9 zeer verwante gedachte voor.

e. Polycarpus, *ad Phil.* c. 1: *χάριτί ἐστε σεσωσμένοι, οὐκ ἐξ ἔργων.* Verg. *Efez.* 2: 8, 9. — c. 12: „Modo, ut his scripturis dictum est: Irascimini, et nolite peccare; et: Sol non occidat super iracundiam vestram." verg. *Efez.* 4: 26.

f. Pastor Herm., II. *Mand.* 3: „tristitiam Spiritui Dei Sancto facere;" verg. *Efez.* 4: 30.

Ongeveer hetzelfde, als van deze twee brieven, geldt van het vierde *Evang.* en den *eersten brief van Johannes.* Deze brief en die aan de *Efeziërs* zijn van later dagteekening dan respect. het genoemde *Evang.* en de brief aan de *Coloss.*, en toch eerder en algemeener gebruikt, nml. in den eersten tijd na hun ontstaan.

4. Hieruit dat *Efez.* naar vorm en inhoud eene overwerking van *Col.* is, volgt onmiddellijk de onechtheid van *Efez.*, afgezien van al de overige gronden, die zich daarvoor laten aanvoeren, maar welker behandeling buiten de grenzen van de mij thans voorgestelde taak ligt.

5. Maar ook de onechtheid van *Col.* wordt daardoor zeker. Vooreerst is het al zeer onwaarschijnlijk, dat iemand het gewaagd zou hebben, eene veranderde en verbeterde bewerking te beproeven van een echt geschrift van Paulus. Uit den aard der zaak onderstelt toch dit zelf reeds, dat men aan zijnen apostolischen naam hoog gezag toekende, terwijl juist dit gezag van

den Apostel een waarborg was tegen vervalsching van erkend echte geschriften, in zoodanigen omvang althans. Maar de eerbied voor de brieven van Paulus zelven ging daarom nog niet over op de op Paulus' naam geschreven brieven. En ten andere, juist dit, dat *Efez.* den leerinhoud van *Col.* zooveel mogelijk heeft zoeken terug te brengen tot het stelsel der homologoumena van Paulus, is als een getuigenis van *Efez.*, dat hij in *Col.* eene mislukte poging zag van een brief, op naam van Paulus geschreven. Ik kan niet ontkennen, dat ik met den schrijver van *Efez.* in dit gevoelen over *Col.* ten volle instem.

6. Tevens zijn deze feiten, zoowel de omwerking van *Col.* tot den brief aan de *Efez.*, als het veel vroeger gebruik van den laatsten, bewijzen, dat de logos-idee, met de consequentiën van dien, aanvankelijk nog al eenigen tegenstand moet hebben gevonden.

S. Hoekstra Bz.

BOEKBEOORDEELING.

H. Spaeth, Nathanaël.

Er is geen twijfel aan of de schrijver van het vierde Evangelie wilde gehouden worden voor den ongenoemde, die in zijn boek meer dan eens voorkomt als de discipel, „dien Jezus lief had." De bekende plaats, Hoofdst. 19: 35, bewijst dit ten duidelijkste [1]). Hoogst waarschijnlijk wordt met dien jonger bedoeld Johannes, de zoon van Zebedeüs. Zal hij toch wel gezocht moeten worden onder de drie, die bij de Synoptici de eerste plaats onder de twaalve innemen en later de zuilen-apostelen genoemd worden, wordt hij uitdrukkelijk van Petrus onderscheiden, dan blijft slechts de keus over tusschen de twee broeders Jacobus en Johannes. Dat nu evenwel de anti-joodsche schrijver van ons Evangelie juist het rechtzinnig hoofd der Jeruzalemsche gemeente zou gekozen hebben voor den discipel bij uitnemendheid, is haast ondenkbaar.

Het is bekend dat onze Evangelist, hoewel hij meer dan eens van „de twaalve" spreekt, (H. 6: 67, 70, 71; 20: 24) slechts zeven discipelen bij name noemt: Andreas, Petrus, Philippus, Nathanaël, Thomas, Judas, de broeder van Jacobus en Judas Iscarioth [2]) Ook weet een ieder dat slechts van vijf de roeping

---

[1]) Vgl. de nauwkeurige exegese van dit vers bij Scholten, *Het Evangelie naar Johannes*, p. 1—4.

[2]) Stemler, in zijn onlangs uitgegeven geschrift (*Het Evangelie van Johannes*, I p. 132) geeft daarvan deze reden: „Wij vinden van de twaalve niet genoemd Mattheus, Jacobus, Alfei zoon, en Simon Zelotes. Dat Johannes in zijn Evangelie deze niet met name noemt, komt omdat hij alleen hen noemt, die sprekende in zijn Evangelie voorkomen. Van zich zelven niet sprekende, kon hij ook niet van zijn broeder spreken." De laatste reden vooral is moeilijk te vatten.

uitdrukkelijk wordt vermeld, onder welke de eerste niet bij name wordt genoemd. Vreemd zou het mogen heeten dat onder die vijf te vergeefs gezocht werd naar den jonger, die in dit Evangelie de eerste plaats inneemt. Blijkt dit op meer dan ééne plaats, waar wij hem met Petrus ontmoeten, (Vgl. b. v. H. 13: 23—26; 18: 15; 20: 8) niet minder uit den naam dien hij draagt, van „den discipel, dien Jezus lief had." Al beweert ook Stemler: (t. a. p. pag. 62) „volgens het spraakgebruik van den Evangelist is dit *dat Jezus hem lief heeft* geen weidsche titel, die hem boven al zijn mede-apostelen verheft, maar *de* titel, die eigenlijk aan allen toekomt, aan al zijne vrienden en getrouwe leerlingen" — wij gelooven toch, al mochten ook alle ware jongeren van Jezus op dien titel aanspraak maken, dat hij, die bij uitnemendheid aldus wordt genoemd, bepaald boven de overigen gesteld wordt.

Men heeft tot nu toe algemeen den ongenoemde, die (H. 1: 35—40) met Andreas het eerst Jezus volgde, nadat zij vroeger leerlingen van den Dooper waren geweest, voor Johannes gehouden, 't zij men dezen voor den schrijver van ons Evangelie hield of niet. Maar met welk recht eigenlijk? Werd door de verdedigers der echtheid beweerd dat het den schrijver tegenstond zich zelven te noemen, dat hij dus uit een zekere modestie zijn naam zou verzwegen hebben, wij zouden kunnen vragen of dit wel noodig was voor hem, die zich zoo duidelijk boven allen stelt — maar in elk geval geldt die grond niet voor ons, die niet kunnen aannemen dat het Evangelie van een leerling van Jezus afkomstig is. Al kunnen wij het niet onmogelijk noemen dat die ongenoemde identisch is met hem, die elders voorkomt onder den naam van „den discipel, dien Jezus lief had," toch zouden wij ons dan te recht mogen verwonderen dat hij bij de roeping der leerlingen alleen in tijdsorde de eerste verschijnt, terwijl op de vier anderen, bij name op Petrus en Nathanaël, bijzonder de aandacht wordt gevestigd.

Maar wie is toch die Nathanaël, van wien in de schriften des N. T. nergens melding wordt gemaakt? Bijna algemeen luidt het antwoord op die vraag: hij is dezelfde, die in de andere apostellijsten wordt genoemd Bartholomeüs, waar hij ook, even als in ons Evangelie, op Philippus volgt; zijn naam is een geslachtsnaam, hij was de zoon van Tolmeüs of Ptolemeüs.

Die verklaring moge op eenige waarschijnlijkheid aanspraak

maken, maar vreemd is het toch dat iemand, van wien bij den aanvang reeds zooveel te verwachten was, die terstond zulk een schoone belijdenis aflegde, (H. 1: 48—50) later in het gansche Evangelie nooit meer wordt genoemd. [1]) Jaren geleden heeft Hilgenfeld in dien Nathanaël den Apostel Mattheüs meenen weêr te vinden, zoowel op grond van de gelijke beteekenis van beide

---

[1]) Komt hij nog eens H. 21 voor, wij weten dat dit een aanhangsel is, niet van den vierden Evangelist afkomstig.

Na het schrijven van ons stuk kwam ons Hilgenfeld's verhandeling onder de oogen, getiteld: *Das Johannis-Evangelium nicht interpolirt* (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, Viertes Heft, 1868).

Hij zoekt daarin o. a. te bewijzen dat het 21ste hoofdstuk van denzelfden schrijver is als de 20 voorafgaande hoofdstukken. Heeft hij zijn pleidooi gewonnen, dan moet natuurlijk de Nathanaël's hypothese vallen, daar in H. 21 : 2 Nathanaël onderscheiden wordt van Johannes, den „discipel, dien Jezus lief had."

Maar Hilgenfeld heeft zijn gevoelen, onzes inziens, niet door grondige argumenten gestaafd.

Daargelaten de taalkundige bezwaren, die tegen H. 21 zijn ingebracht, vragen wij of de bewering dat H. 20 : 30, 31 duidelijk het slot wordt gevonden van het Evangelie, weêrlegd wordt door de uitspraak van Hilgenfeld dat hier alleen de verschijningen van den Opgewekte gesloten worden, in zooverre zij het geloof in Jezus als den Christus en den Zoon Gods moesten bevestigen; of Hilgenfeld het onopgemerkt mocht laten voorbijgaan dat, terwijl in het Evangelie Jezus *zich zelven* het leven wedergeeft, hier vs. 17 van een *opgewekt worden* sprake is; of niet vs. 15—18 aan Petrus een zeker primaat wordt opgedragen, in strijd met de voorstelling van den 4[den] Evangelist, hetgeen niet weêrlegd wordt door de opmerking van Hilgenfeld: „das synoptische wird ganz Johanneisch umgebildet." En, hoewel ons hoofdstuk, gelijk bekend is, in alle oudste handschriften en vertalingen voorkomt, heeft reeds Lücke opgemerkt dat Irenaeus, vóór zijn vertrek als bisschop naar Lyon, in Klein-Azië H. 21 in de door hem gebruikte exemplaren niet kan gevonden hebben, daar hij in zijne schriften citaten geeft uit alle 20 hoofdstukken, maar vs. 31 van het 20[ste] Hoofdstuk het slot plaatst van het Evangelie. En had de vierde Evangelist zelf later aan zijn boek het laatste hoofdstuk toegevoegd, dan zou hij zeker het slot van H. 21 hebben weggelaten.

(Vgl. over de onechtheid van Joh. 21: Scholten, *Het Evangelie naar Johannes*, pag 60 volg. en de verhandeling van Hoekstra in dit Tijdschrift I bl. 407 verv.)

Nog moeten wij opmerken dat door Hilgenfeld in het bovengenoemd stuk Nathanaël wordt gehouden voor Matthias (namen van dezelfde beteekenis), die in de Handelingen als de plaatsvervanger van Judas optreedt. De vierde Evangelist zal dezen „Apostolus suffectus" van den aanvang af in den kring van Jezus' jongeren hebben ingeleid om daar de plaats in te nemen van hem, die een duivel was onder de twaalve (H. 6 : 70).

Wij moeten verklaren dat ons dit gevoelen al zeer onaannemelijk voorkomt.

namen als van hetgeen van Nathanaël gezegd wordt, wat volgens hem zeer goed op den joodsch-christelijken Apostel zou passen. Maar later heeft hij zelf deze conjectuur weder ingetrokken.

De geleerde, wiens naam wij aan het hoofd dezer aankondiging hebben geplaatst, heeft het eerst de veronderstelling geopperd dat de Evangelist met dien van elders geheel onbekenden Nathanaël den Apostel Johannes, „den discipel, dien Jezus lief had," zou hebben bedoeld.

De gronden voor zijn gevoelen heeft hij bloot gelegd in het „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie," Heft II en III, 1868. Wij vonden het der moeite waard daarop de aandacht der lezers van dit tijdschrift te vestigen, vooral omdat het van stukken in vreemde tijdschriften dikwijls geldt: *non leguntur.*

Al kunnen wij niet in alles met den geleerden schrijver instemmen, al deden enkele zijner redeneringen, waarmeê hij zijne stelling zoekt te bewijzen, ons denken aan het „ingeniosius quam verius," wij ontkennen niet dat het resultaat, waartoe hij gekomen is, ons hoogst waarschijnlijk voorkomt.

Het is ons voornemen niet hem op den voet te volgen, slechts bij de hoofdbewijzen, die hij aanvoert, staan wij een oogenblik stil.

Duidelijk is het volgens Spaeth dat ons in de beschrijving van de roeping der vijf jongeren eene schilderij wordt gegeven, waarin alle deelen kunstmatig in elkander zijn gezet. Op de serie van drie dagen, waarin de Dooper optreedt (vs. 19—28 de voorloopige verkondiging van hem, die komen moest en reeds gekomen is, vs. 29—34 de getuigenis van den wegbereider omtrent hem, vs. 35—39 het gevolg van die getuigenis dat twee van des Doopers leerlingen hem volgen, op wien hij hen wijst), volgt een andere serie, wederom van hetzelfde getal dagen, op den eersten van welke de beide Johannes-jongeren in Jezus' woning komen en een hunner, Andreas, Petrus tot hem leidt (40—43), terwijl op den tweeden Philippus en Nathanaël worden geroepen (vs. 44—52) en op den derden dag het eerste teeken wordt verricht, (H. 2; 1—11) waarmeê de zending van hem, die als de hemelsche bruidegom tot zijn bruiloftsmaal komt, geopend wordt. Andreas treedt op den eersten dag, Philippus op den tweeden als tusschenpersoon op. De laatste staat evenwel boven den eersten, daar deze alleen door Jezus toegelaten, gene daarentegen uitdrukkelijk door hem geroepen wordt. Maar evenzeer is Na-

thanaël verre verheven boven Petrus. Nog merke men op dat even als van Andreas en zijn ongenoemden medgezel gezegd wordt dat zij Petrus vonden, het zoo ook van Philippus heet dat hij Nathanaël vond. Bekleedt alzoo deze laatste onder de vijf, wier roeping door den vierden Evangelist vermeldt wordt, de eerste plaats, vreemd zou het zijn als van hem in het gansche Evangelie verder geen melding werd gemaakt.

Men bedenke al verder hoe Jezus in tegenwoordigheid der twee hoofdpersonen zijn bovenmenschelijke wetenschap doet uitkomen: aan den zoon van Jona zegt hij wat hij eens worden zal, Nathanaël kent en doorgrondt hij, voor hem gezien te hebben. Maar zien wij daarbij het verschil niet over het hoofd. De Heer zegt tot Simon dat hij eens de rotsman *zal* worden, van Nathanaël dat hij een echt Israëliet *is*, in wien geen bedrog woont. De vijgeboom, waaronder hij hem ziet, zal een symbool wezen van zijne Zaccheüs-natuur, die hem begeerig doet uitzien naar Israël's lang verwachten Koning, gelijk Strauss meent; het kan ook zijn dat hij daardoor wordt aangeduid als degene, bij wien Jezus vond, wat hij bij den onvruchtbaren vijgeboom, het Joodsche volk, waarover de vloek wordt uitgesproken, te vergeefs zoekt. Een ander punt van verschil. Terwijl Petrus nog, even als zijn broeder, in Jezus den joodschen Messias ziet, hooren wij aanstonds uit den mond van Nathanaël eene belijdenis gelijk aan die, welke Petrus eerst later aflegt (H. 6: 69). Hij ziet terstond in Jezus den Zoon Gods en erkent van den eersten oogenblik af aan wat hij voor zijn volk wezen zal. Zoo heeft Nathanaël zich reeds bij zijne roeping boven het bekrompen joodsche standpunt verheven en Jezus als dengene erkend, die hij naar de opvatting van den Evangelist is geweest.

Maar, zal men misschien zeggen, Nathanaël geloofde toch niet terstond, toen hij van Philippus hoorde dat deze den Messias gevonden had; ongeloovig luidt immers zijne vraag: „kan ook uit Nazareth iets goeds komen?" — onze schrijver antwoordt hierop dat hij toch niet verplicht was op de getuigenis eens menschen te gelooven, maar eerst, toen hij den Zoon Gods zelven aanschouwd had, zijn geloof kon uitspreken.

Nog worden wij gewezen op H. 1: 51, waaruit volgens hem blijkt dat het geloof van Nathanaël het ware geloof is, omdat hij terstond gelooft op het eerste woord van Jezus tot hem gericht, omdat hij gelooft in Jezus als den Zoon Gods en dit zijn

geloof een *erkennen* van hem als den Godszoon in zich sluit. Jezus drukt in dat woord zijne vreugde uit, daarover dat hij zijn waren jonger gevonden heeft, terwijl hij nog tegen het eind van zijn leven tot de overigen de vraag moet richten: gelooft gij nu? (H. 16: 31).

Vinden wij hier dus een parallel tusschen Petrus en Nathanaël getrokken, die ten voordeele van den laatste uitvalt, dan kan er geen twijfel bestaan of met dien Nathanaël moet die jonger bedoeld zijn, dien wij ook later in dit Evangelie meer dan eens met Petrus te samen aantreffen.

Wij staan hier een oogenblik stil. Wij kunnen niet ontveinzen dat onze schrijver in ons oog Nathanaël een weinig te veel geïdealiseerd heeft.

Blijkt werkelijk uit die belijdenis van Nathanaël vs. 50 dat hij al aanstonds los is van alle Joodsche Messiasverwachtingen? Dat bewijst toch niet zijne betuiging: gij zijt de Koning Israëls; met dien naam wordt Jezus immers ook begroet door de jubelende schare, die hem bij zijn laatsten intocht te Jeruzalem te gemoet komt (H. 12 : 13). De vraag van den Heer, H. 6 : 67 en 16 : 31, wordt tot *alle* jongeren gericht, toch niet met uitsluiting alleen van Nathanaël? Ware de verklaring van vs. 50 juist, zou dan niet de Evangelist de vraag vs. 47: kan ook uit Nazareth iets goeds komen? hebben weggelaten, ten einde den overgang niet al te snel te maken?

Ook met de exegese van vs. 51 kunnen wij ons niet vereenigen. Gelijk bij den vierden Evangelist altijd het geestelijk wonder wordt gesteld boven het zinnelijke, zoo ook vs. 52 in verband met ons vers de gemeenschap met den hemel boven het wonder eener zinnelijke aanschouwing. Het is dus niet alleen een uitroep van vreugde, dien wij hier uit den mond van den Johanneïschen Christus vernemen. Beweert onze schrijver dat Nathanaël toch niet op het zeggen van een ander behoefde te gelooven, wij vragen waarom dan later een Thomas berispt wordt (20 : 29) omdat hij weigert te gelooven, voordat hij zich met het zinnelijk oog overtuigd heeft van de opstanding zijns Heeren.

Behoudens deze opmerkingen zijn wij het met den schrijver volkomen eens dat in het tafereel van de roeping der vijf leerlingen Nathanaël de eerste plaats bekleedt, dat hij bepaald boven Petrus wordt gesteld; terwijl deze hier het stilzwijgen be-

waart, legt hij eene belijdenis af, die voor de toekomst veel van hem doet verwachten; hem wordt de eeretitel gegeven van den waren Israëliet, in wien geen bedrog is.

Maar wij gaan thans verder. Wij volgen den heer Spaeth bij de beantwoording der vraag: waarom koos de Evangelist voor Johannes juist dien naam van Nathanaël?

Was aan den zoon van Jona bij zijne roeping de belofte gedaan dat hij in de toekomst den beteekenisvollen naam van Petrus zou dragen, geen minderen naam mocht hij dragen, die in ons Evangelie als de meerdere van Petrus voorkomt. Maar de naam Boanerges, door Jezus aan Johannes even als aan zijn broeder Jacobus gegeven, was weinig geschikt voor den discipel, „dien Jezus lief had." Hij was een andere dan de man, in wien een Eliasgeest woonde. Voor hem moest dus een eernaam worden gevonden, die niet achterstond bij dien van Petrus. Johannes was van den aanvang aan als de Nathanaël, d. i. de van God gegevene, gedoopt. Eenmaal mocht die naam slechts worden gebezigd, opdat de lezer niet mocht meenen dat hier van een gewonen naam sprake was.

Nu zou men kunnen zeggen dat van alle geloovigen in ditzelfde Evangelie gezegd wordt (H. 17 : 6) dat zij den Zoon door den Vader zijn gegeven, dat dus die eernaam hem niet van de anderen onderscheidde, maar men begrijpt dat hij, die bij uitnemendheid als de van God gegevene genoemd werd, daardoor boven anderen als de ware discipel werd aangeduid.

Ook zal den Evangelist volgens onzen schrijver bij die naamsverandering de vriendschap tusschen David en Jonathan voor den geest hebben gestaan. Dat verbond van vriendschap tusschen Israël's grootsten koning en den zoon van Saul was hem een type, die eerst hare vervulling vond in de vriendschap van den waren koning van Israël en den jonger, die in zijn schoot aanzat. Geen wonder dat hij, die gelijk uit zijn gansche boek blijkt, zoo gaarne allegoriseerde, zich ook hier van eene allegorie bediende. Maar de Hellenist moest aan dien naam Jonathan (de van Jehova gegevene) ook een griekschen vorm geven, althans zulk een, die aan Heidenchristen, aan wie namen als Michaël, Immanuël niet onbekend waren, niet al te vreemd in de ooren klonk.

Wij merken hier alleen op dat de schrijver vergeten schijnt te hebben dat de naam Nathanaël (נְתַנְאֵל) in het O. T. allerminst een onbekende was, daar hij op verschillende plaatsen

voorkomt: Num. 1 : 8; 2 : 5; I Kron. 2 : 14; 15 : 24; 24 : 6; 26 : 4; II Kron. 17 : 7; 35 : 9; Ezra 10 : 22; Neh. 12 : 21, 36. Zoo ook vinden wij den daarmeê synoniemen naam *Netanjah* I Kron. 25 : 12; II Kon. 21 : 23, 35; Jer. 36 : 14; 40 : 8, 14.

De hebreeuwsche naam יְהוֹחָנָן of יוֹחָנָן (zoo heet b. v. de oudste zoon van koning Josia, I Kron. 3 : 15), van waar de grieksche naam *Ἰωάννης*, beteekent *de gunsteling van Jahve* en is dus niet geheel en al synoniem met Nathanaël.

Wij vinden dan ook de gissing van onzen schrijver onnoodig dat de Evangelist bij de naamverwisseling, die hij zijnen Johannes liet ondergaan, aan Jonathan zal hebben gedacht, daar hij den naam Nathanaël in het O. T. vond. Maar volkomen stemmen wij met hem in dat die naam uitstekend paste voor zijn discipel, „dien Jezus lief had." Dat nu in het vierde Evangelie meer dan één voorbeeld is aan te wijzen van symbolische namen van plaatsen en personen, is reeds meermalen aangetoond, zoodat wij daarop niet hebben te wijzen.

Maar natuurlijk is de vraag, die bij ons opkomt, waarom toch de vierde Evangelist voor zijn Nathanaël, voor zijn discipel, „dien Jezus lief had," juist den zoon van Zebedeüs heeft gekozen, die naar de berichten der Synoptici, welke ook hem blijkbaar bekend waren, zoo weinig in den geest van Jezus toonde doorgedrongen te zijn. Was *zijn* Johannes zoozeer in strijd met den Johannes der geschiedenis, hoe kon hij dan hopen zijn Evangelie ingang te doen vinden?

Volgens onzen schrijver vond de vierde Evangelist, toen hij in Klein-Azië zijn boek opstelde, in de Klein-Aziatische gewesten, waar het Paulinisme was doorgedrongen, reeds niet meer den Joodsch-christelijken Johannes, gelijk hij in de oude oorkonden voorkwam. Reeds had hij daar een andere gestalte verkregen dan in de Joodsch-christelijke kringen.

Ook vindt onze auteur het waarschijnlijk dat werkelijk de Apostel, die te Jeruzalem met Petrus en Jacobus aan Paulus de rechterhand der gemeenschap had toegereikt, (Gal. 2 : 9) later in Klein-Azië een man van een milderen geest is geworden en tot de verzoening der partijen heeft medegewerkt. Zulk een beeld vertoont ons ook de sage, zoo als zij hem in zijn hoogen ouderdom laat optreden. Geen wonder dat hij in Klein-Azië, waar hij langen tijd werkzaam was, veel hooger stond aangeschreven dan de twee andere zuilen-apostelen. Niet een geheel nieuw

beeld behoefde dus de Evangelist van den Apostel te scheppen, in groote omtrekken was het reeds onder de vrijzinnige richting in Klein-Azië voorhanden, het behoefde door hem slechts afgewerkt te worden.

Is deze oplossing aannemelijk, dan valt het niet te ontkennen dat daardoor over eene quaestie, waarop tot nu toe geen acht was geslagen, een nieuw licht is opgegaan.

Wij eindigen hier onze aankondiging. De vernuftige hypothese van onzen schrijver verdient onze aandacht. Voor den opmerkzamen lezer behoeft het geen betoog wat wij met haar gewonnen hebben. Niet alleen dat daardoor de geheimzinnige sluier, waarmede tot nu toe de Nathanaël van het vierde Evangelie bedekt was, is opgeheven, maar ook de eenheid in het plan van den Evangelist staat zoo nog duidelijker voor ons. Wij zien hoe de Johannes der Synoptici in de Klein-Aziatische kerk langzamerhand geworden is de Apostel, waarvoor de kerk hem eeuwen lang heeft gehouden.

En — wij nemen de schoone woorden van Spaeth over — „solche Blicke thun zu können in die Art, wie sich der Umschwung religiöser Anschauungen volzieht, gehört gewiss zu den schönsten Vorrechten einer bloss die Wahrheit suchenden, durch keine fremdartigen Interessen gebundenen Geschichtsforschung, und dürfte leicht die Religiosität förderlicher sein als die verzweifelten Versuche einer übel verstandenen Pietät das Disparate um jeden Preis in Eins bringen zu wollen.”

Juli 1868. M. A. N. Rovers.

LITERARISCH OVERZICHT.

De welbekende *Med. et Phil. Doctor* A. Bastian, aan wien w zulke belangrijke werken over de Volkenkunde danken, werken uit eigen aanschouwing geput, heeft thans bij Dümmler te Berlijn uitgegeven: *Beiträge zur vergleichenden Psychologie. Die Seele und ihre Erscheinungsweisen in der Ethnographie* (1868). De titel, gelijk de gansche stijl van het boek, is niet zeer duidelijk. Een korte opgave van den inhoud zal hem duidelijker maken. Eerst handelt de schrijver over: *Die Auffassung des Psychischen*, d. w. z. over de verschillende opvatting, die beschaafde en onbeschaafde volken zich, blijkens hun mythologien, volksvoorstellingen, wijsgeerige stelsels, gebruiken enz. van het psychische gemaakt hebben of nog maken. Daarna spreekt hij in 't bijzonder over: *Die Ahnen und die Manen*, m. a. w. over de godsdienstige vereering van de zielen der afgestorvenen, waarvoor men een heilige vrees koesterde, of die men, op hooger standpunt, in liefde en eerbied gedacht. *Die Pathologie der Besessenheit und die Priesterärzte* is het opschrift van het volgende hoofdstuk. Ook uit de wijze van genezing dergenen die men door booze geesten bezeten achtte, en uit de kunstmiddelen waardoor de toovenaars en priesterlijke kwakzalvers zich in een toestand van geestverrukking trachten te brengen, kan men veel leeren omtrent de zielkundige voorstellingen dier volken. In een belangrijke, doch niet zeer heldere *Schlussbetrachtung* vat de schrijver zijn slotsommen samen. Het werk is niet zeer leesbaar. De opeenstapeling der honderde voorbeelden, in wier rangschikking het mij niet gelukt is eenige methode te ontdekken, en waarvan sommige, zoover ik heb kunnen oordeelen, met de zaak waarover gehandeld werd, nauwlijks in eenig verband staan, de duisterheid en onbepaaldheid van des schrijvers redeneeringen, die meestal zijn meening slechts te raden geven, maken de studie van dit werk zeer bezwarend. Lijdt het dus aan

een gebrek dat vele duitsche geschriften met elkander gemeen hebben, het heeft ook de verdienste van de meeste duitsche boeken, dat er veel uit te leeren valt. Men zal zich de moeite der lektuur niet beklagen. De methode van den schrijver is echt-wetenschappelijk. Hij verklaart zich tegen het antagonisme tusschen den godsdienst en de wetenschap, dat door sommigen als onverzoenlijk wordt voorgesteld. De godsdienst is volgens hem een *rein menschlicher Zug, der nicht täuschen kann*, en *wahre Religiosität wird im Suchen der Gottheit nie fehl gehen.* Maar de wetenschap heeft recht te protesteeren tegen den eisch, door velen als een postulaat van allen godsdienst voorgesteld, dat men zich de godheid als buiten-wereldlijk zou moeten denken. Het geestelijke wortelt volgens hem in het lichamelijke, maar is daarvan, naar zijn wezen, bepaald te onderscheiden, en gehoorzaamt aan andere wetten. Ook is de kracht niet een eigenschap van de stof, maar zij is de *causa efficiens.* Toch mag er geen scherpe scheiding gemaakt worden tusschen stof en kracht, stof en geest, bewerktuigd en onbewerktuigd, want in dit laatste althans is het onderscheid slechts een meer of minder. Enkele verschijnselen op zielkundig gebied zijn door den schrijver zeer gelukkig verklaard, en somtijds heeft hij uit hetgeen hij verzamelde, vernuftige gevolgtrekkingen gemaakt. Wat hij verzamelde is echter door hem geheel en al in den niet zeer onderhoudenden vorm van *Adversaria* gelaten, in allerlei talen dooreen opgeteekend, en dikwijls met zoodanige overhaasting, dat de bron waaruit ze genomen zijn, niet genoemd is. Ik twijfel dus of het boek, bij al zijn belangrijkheid en bij den rijkdom van feiten die het meêdeelt of nieuwe gezichtpunten die het opent, wel een bijdrage tot *vergelijkende* Psychologie mag genoemd worden, want naast elkander plaatsen, of liever door elkander warren, is nog geen vergelijken.

Een werk van Lepsius veroudert niet spoedig. Wij wagen het dus nu nog te spreken over zijn jongste, reeds in 1867 verschenen geschrift: *Aelteste Texte des Todtenbuchs nach Sarkophagen des Altaegyptischen Reichs im Berliner Museum, herausgegeben von R. Lepsius. Einleitung u.* 43 *Tafeln.* (Berlijn, W. Hertz-Bessersche Buchhandlung). De titel zegt genoegzaam wat wij hier ontvangen. Het Egyptische Doodenboek, voor de kennis van den godsdienst der bewoners van 't Nijldal even belangrijk als het Zend-avesta voor de kennis van den Zarathustrischen of de Rig-veda voor die van den oud-hinduschen godsdienst, is volgens Champollion en De Rougé

een liturgisch boek, waarvan de teksten bij de begrafenissen door de priesters werden opgezegd, volgens Lepsius daarentegen is de naam *Rituel* door de fransche Egyptologen aan dat werk gegeven onjuist, en moet men het beschouwen als een verzameling van heilige teksten (*Ro* = hoofdstuk of *S'ăt* = boek genoemd), die gerekend werden door den gestorvene zelven te worden uitgesproken. De titel, door de fransche geleerden gewoonlijk vertaald: *Manifestation au jour, scil. à la lumière céleste*, wordt door Lepsius eveneens afgekeurd, daar hij den dag waarvan hier sprake is, als den dag bij uitnemendheid, *diem illam*, den dag des oordeels en der opstanding beschouwt. Naar zijn oordeel is het een *Buch praktischer Belehrung*, dat men kennen moest om zich voor te bereiden op den dood, en om toegelaten te worden tot de hemelsche zaligheid. Daartoe werd het dan ook op de sarkofagen gegraveerd, op amuletten gegrift of geteekend, ja, zelfs op de banden waarin men de mummie rolde geschreven. Hij blijft dus bij zijn titel: *Doodenboek* of *Boek der opstanding*. Voor de menigvuldige Doodenboeken die afgeleverd moesten worden, vond men zelfs een soort van kursief- of boeken-hieroglyfisch uit, dat een overgang tusschen het hieroglyfische en hieratische schrift vormt. De bestanddeelen zijn uit verschillende tijden afkomstig, doch onder de beroemde thebaansche dynastiën (waaraan uitheemsche, memfitische en thinitische voorafgaan) was het wezenlijke van den bundel, zooals wij dien nu bezitten, reeds voorhanden. Als afzonderlijke verzamelingen kan men onderscheiden: van hoofdstuk (*ro*) 1—16; van hoofdstuk (*ro*) 17—63; van hoofdstuk (*ro*) 64—124; dan volgen van 125 of de *S'ătu* fo boeken; daarvan vormen 155—162 ook een zeker geheel. De tweede verzameling (17—63) is de oudste. Het 17ᵉ hoofdstuk, dat haar opent, bekleedt onder de teksten uit het oudste rijk een belangrijke plaats. Het wordt op verscheidene sarkofagen gevonden, die gewoonlijk een ouderen tekst leveren dan de papyrussen. Deze oudste teksten uit te geven is het doel van den berlijnschen hoogleeraar en hij geeft hier reeds een gedeelte van het 17ᵉ hoofdstuk met varianten, vertaling en uitvoerigen kommentaar. Vroeger reeds had De Rougé van het hoofdstuk een uitstekende vertaling met toelichting geleverd in de *Revue Archéologique* (1860 I, p. 234 vgg.). Deze had in de teksten (uit den tijd der 18ᵉ dynastie) door hem vergeleken een veel grooter eenstemmigheid gevonden dan in andere hoofdstukken. Lepsius toont nu uit de teksten van het oude rijk, dat er usschen deze laatste onderling en tusschen die van 't oude en die

van 't nieuwe rijk een zeer groot verschil bestaat. De tekst, ook door De Rougé van de glossen onderscheiden, stond eens geheel op zichzelf; de kommentaren ziet men langzaam vermeerderen, totdat zij in 't nieuwe rijk onafscheidelijk met den tekst verbonden worden, en onveranderd blijven. Om dit te bewijzen plaatst L. de vertaling van tekst en glossen, zooals die gelezen worden op den sarkofaag van Mentuhotep (een paleisopzichter uit de 11e dynastie of vroeger) naast den tekst met veel uitgebreider kommentaar van het zoogenaamde turijnsche Doodenboek (van Aufanχ) dat zeer laat is. Op den sarkofaag is het onderscheid tusschen den eigenlijken tekst en de verklaring door roode en zwarte hieroglyfen aangeduid, niet altijd nauwkeurig evenwel. Den titel van het hoofdstuk vertaalt Lepsius aldus: *Kapitel von der Auferstehung am Tag der Tage in der Unterwelt*, en den algemeenen gang schetst hij op deze wijze: De gestorvene is, zooals altijd, Osiris, en verklaart zichzelf als zoodanig voor den eenigen, hoogsten en eeuwigen god, die vóór allen tijd als god der oorspronkelijke stof Tum, de verborgene, heet, die als zonnegod Ra de geordende wereld des lichts beheerscht, en in alle goden en regtvaardig levende menschen zichzelven openbaart als in zijn leden, waarvan elk slechts een andere naam voor hem-zelf is, en waarvan elk aan het eind van zijn aardsche loopbaan, gelijk elken avond de zonneschijf, zich van zijn zichtbaren vorm ontdoet, en tot hem terugkeert, die de in alle vormen wonende geest is. Deze overgang in de onderwereld, aan wier drempel zich de sprekende nu zelf bevindt, wordt voorgesteld als een kamp, waarin de echte geest, zich zijner goddelijke natuur bewust, zegeviert. Hier verschijnt hij als de geest, die na zijn wandeling door de wereld, gerechtvaardigd terugkeert, wiens symbool, de vogel Bennu (Fenix) is, daar zich in zijn persoon de emanatie herhaalt, waardoor de godheid zelf gekomen is tot haar hoogste ontwikkeling als een geestelijke kracht, wier lichaam het heelal met al zijn wezens uitmaakt. Doch de openbaring van deze godheid, van Osiris is een voortdurende. Dezelfde god is daarom ook Xem, zijn eigen zoon Horus, de verjongde Ra, als hoedanig hij elken volgenden morgen zijn loop door de bovenwereld zal vernieuwen, de dubbele heerscher van beide werelden. — Men kan uit dezen hoofdinhoud de belangrijke vraagstukken opmaken, die hier ter sprake komen, en, gelijk zich van Lepsius verwachten laat, op echt wetenschappelijke wijze worden behandeld. Dat de kommentaar een schat van geleerdheid bevat, en over menig punt der egyptische mythologie en

godsdienstleer een nieuw licht verspreidt, behoeft nauwlijks te worden gezegd.

Meermalen werd in de laatste jaren reeds gewezen op de overeenkomst van de nieuwste ontdekkingen der egyptologie met sommige bijzonderheden uit de O. Testamentische verhalen. Daarom heeft de ook onder ons door zijn *Aegyptische Königstochter* zeer bekende Dr. Georg Ebers, thans privaat-docent te Jena een zeer nuttig en welkom werk geleverd in zijn boek, getiteld: *Aegypten und die Bücher Mose's. Sachlicher Commentar zu den aegyptischen Stellen in Genesis und Exodus* (1[e] deel met 58 houtgravuren, Leipzig, Wilhelm Engelmann, 1868, prijs *f* 5.10), waarin alles wat in de twee eerste boeken van den Pentateuch op Egypte betrekking heeft, uitvoerig behandeld, en vooral uit de egyptische monumenten wordt toegelicht. De schrijver deelt ons meê, dat hij dit onderwerp op een druk bezocht kollegie heeft behandeld, doch dat zijn boek daarom niet als een uitgebreid »Collegienheft" te beschouwen is. Met groote helderheid en kennis van zaken is het geschreven. De auteur is egyptoloog, maar ook op ander gebied geen vreemdeling, en op dat van de israëlietische oudheid vooral niet minder dan op het zijne tehuis. Hij bepaalt zich volstrekt niet tot bloote kompilatie, maar toont alles zelf te hebben onderzocht; en hetgeen hij van anderen ontleent, niet zonder kritiek te hebben overgenomen. Meer dan eens wijkt zijn meening van de algemeen aangenomene af, en dikwijls opent hij een geheel nieuw gezichtspunt. Ik noem slechts zijn uitgebreide verhandeling over de Kaphthorîm, die hij niet met anderen op Kreta wil gezocht hebben, maar als de overoude semietische, of liever fenicische bewoners van het Delta-land en een gedeelte van Beneden-Egypte beschouwt. *Kaft* is Fenicië, en *kaft-ur* Groot-Fenicië (even als Graecia en Magna-Graecia). En ik voeg er bij hetgeen hij over de tochten der Aartsvaders in verband met den inval der arabische Herdersvorsten in 't midden brengt. Met deze laatsten zijn volgens hem de Aartsvaders niet in aanraking geweest. Zoowel Abram als Jozef hebben met echt-egyptische vorsten te doen gehad. Ebers verraadt een bepaalde neiging om al het egyptische te semietizeeren, veel sterker nog dan Brugsch. Want niet alleen dat hij de meening van dezen, dat de egyptische taal ten nauwste met de semietische idiomen verwant is, tot de zijne maakt, maar veel wat tot nog toe voor egyptisch en in het Nijldal oorspronkelijk werd gehouden verklaart hij voor semietisch en bepaaldelijk door de Feniciërs ingevoerd. Zoo is Set niet door de

overheerschende Semieten aan de Egyptenaars ontleend, maar een semietische godheid, evenzoo Ptah en zelfs Min (die volgens Lepsius oudtijds Xem werd gelezen). Hoe het zij, het werk, waarvan dit eerste deel hoofzakelijk handelt over de Volkentabel van *Genesis* en over de Aartsvaders tot Jozefs bevrijding uit de gevangenis, zal zeker door exegeten van het O. T. en beoefenaars der israëlietische geschiedenis met zeer veel vrucht gebruikt worden, en bevat ook voor de godsdienstwetenschap belangrijke bijdragen. Over 't geheel blijkt daaruit de nauwkeurigheid der hebreeuwsche verhalers en hun juiste kennis van egyptische toestanden, zeden en gebruiken. De dikwijls onrechtvaardige aanmerkingen, tegen hun geloofwaardigheid, onder anderen door Tuch en Bohlen gemaakt, en die op gebrekkige kennis van de egyptische oudheid steunden, worden daardoor ontzenuwd; de verdediging van Hengstenberg in al haar belachelijkheid en eenzijdigheid ten toon gesteld. Ik moet echter waarschuwen tegen de gevolgtrekking, die men daaruit allicht zou kunnen maken, dat die nauwkeurigheid en lokale kleur het echt-historische der verhalen zouden bewijzen. Dat is in 't geheel zoo niet. Het is wel niet onverklaarbaar, dat de Hebreën, in weêrwil van de groote rol die zij, volgens hun oorkonden, in Egypte gespeeld hebben, op de monumenten hoegenaamd niet vermeld worden, en dat men daarop zelfs langen tijd te vergeefs naar hun naam heeft gezocht; want, hoe scherpzinnig en aanlokkend het vermoeden van Chabas ook zij, die hen in de *Apuriu* van een hieratischen papyrus van het Leidsche Museum meent weder te vinden, geheel kan ons deze gissing toch niet bevredigen. Maar al is dit niet vreemd, omdat de Egyptenaars gewoon waren, om alles wat hun nationale eer niet verhoogen en hun nationale ijdelheid niet streelen kon, zorgvuldig van de gedenkteekenen te verwijderen; het is juist die nauwkeurigheid tot in de kleinste bijzonderheden toe, die onzen twijfel opwekt, den tijd wanneer en de plaats waar de hebreeuwsche verhalen werden opgeteekend in aanmerking genomen.[1]) Op sommige punten pleit de overeenstemming der hebreeuwsche overlevering met de egyptische, zelfs tegen de oorspronkelijkheid en historische trouw der eerste. Ik heb hier het oog op het verhaal van Jozef en

---

[1]) Dit was reeds geschreven toen de heer Ebers zijn werk aan de Redactie ten geschenke zond, met verzoek aan zijn vriend, den Redacteur Kuenen, het in een der volgende Nommers te willen aankondigen. Deze opzettelijke beoordeeling zal later, hetzij binnen kort, hetzij na de uitgave van het 2e deel van Ebers' werk verschijnen.

Potifar's vrouw, dat reeds in een oude egyptische vertelling van vóór den uittocht haast met dezelfde woorden wordt gelezen, en dat ook, gelijk wij in een vroeger Overzicht aanwezen, bij andere volken, met name in het zuiden van Indië wordt gevonden. Ongetwijfeld zal de uitmuntende vergelijking door Ebers ingesteld moeten leiden tot de vraag: Indien werkelijk de verhalen van *Genesis* en *Exodus* waarover hier wordt gehandeld, in den tijd der eerste israëlietische koningen werden opgeteekend, waaruit heeft de palestijnsche schrijver dan die juiste kennis van de egyptische wereld geput? Had hij zulke oude en nauwkeurige bronnen? Of moeten wij besluiten deze tijdsbepaling te herzien, en het ontstaan der vertellingen uit de patriarchale eeuw verschuiven naar een tijd, toen de Israëlieten met Egypte in velerlei betrekkingen waren getreden, den tijd kort vóór of onder de ballingschap? Ik stel slechts een vraag. Doch zeker is het, dat velen met mij naar het tweede deel van Ebers' geschrift met verlangen zullen uitzien.

De fransche Egyptoloog Chabas is niet zoo geneigd als Ebers om egyptische mythen of goden van Semieten af te leiden. Dit blijkt uit zijn, voor de geschiedenis van een der merkwaardigste tijdperken der egyptische oudheid zoo hoogst belangrijk werk, getiteld: *Les Pasteurs en Égypte par* F. Chabas, (Amsterdam, C. G. van der Post, 1868, prijs *f* 1.25), uitgegeven door de koninklijke Akademie van wetenschappen te Amsterdam. Chabas, wiens roem als beoefenaar der wetenschap hier niet behoeft te worden verkondigd, behandelt daarin op heldere wijs al de dokumenten, die wij omtrent de heerschappij der Herdersvorsten in Egypte bezitten. Van de rechtstreeksche bronnen voor dit tijdperk, ik bedoel de oud-egyptische, namelijk een gedeelte van Papyrus Sallier I, de inscriptie op het graf van Ahmes, zoon van Baba, bevelhebber der schepelingen, en die van Ahmes Penneb, geeft hij een nieuwe, aan de tegenwoordige eischen der wetenschap beantwoordende vertaling, van de beide laatstgenoemde stukken voor het eerst een volledige. In het fragment van Papyrus Sallier I, komen eenige voor de godsdienstgeschiedenis zeer gewichtige bijzonderheden voor. Zooals bekend was had een der laatste Herdersvorsten Apepi, die de geheele egyptische beschaving reeds had overgenomen, ook een god uit het egyptische pantheon tot den zijnen gemaakt. Deze god is Set of Sutex (Chabas houdt dit laatste slechts voor een uitbreiding van den ouden naam). Voor hem richt hij een tempel op, en laat nu aan den koning van Opper-Egypte voorstellen, om den geheelen

godsdienst van Egypte te beperken tot de aanbidding van Set en van den thebaanschen hoofdgod Amun-ra. Dit voorstel schijnt met een verontwaardigd stilzwijgen beantwoord te zijn. Spoedig daarop is de bevrijdingsoorlog begonnen, die na een langdurige worsteling met de uitdrijving der vreemde overheerschers eindigde. Chabas heeft over menig duister punt dezer bij uitstek donkere periode een nieuw licht verspreid. Beweert Ebers dat Set oorspronkelijke een semietische godheid moet zijn, Chabas houdt daarentegen staande, dat, zoowel Apepi als later de Xeta's zijn vereering van de Egyptenaars hebben overgenomen. Zelfs den egyptischen Bar of Bal, dien men gewoonlijk met Baäl vereenzelvigt, houdt hij voor oorspronkelijk en niet afgeleid van den syrischen hoofdgod. Het staat niet aan ons, om hier te beslissen. Zeker is het, dat de vereering van Set, en het wezen dezer godheid een groote overeenkomst met den godsdienst der semietische overheerschers moet gehad hebben, omdat dezen hem anders niet tot een voorwerp van aanbidding zouden gekozen hebben. Ook zou het kunnen zijn, dat beide geleerden gelijk hadden. Set, die, zooals Mariette bewezen heeft, reeds onder de 5[e] dynastie te Memfis werd aangebeden, was dus lang vóór de Hijks'ôs of de Xeta's in Egypte inheemsch. Maar het zou mogelijk zijn — ik zeg met voordacht: mogelijk — dat hij de inheemsch gewordene god van semietische stammen, met name van Feniciërs was, die reeds zeer vroeg met Egypte in verbinding traden. Dit is, zoo ik hem welbegrepen heb, de meening van Ebers. Doch het is te wenschen, dat hij de gronden voor dit gevoelen nader ontwikkele.

Een hoogstbelangrijke uitgave is die van den *Bundehesh* door Ferdinand Justi, den marburgschen geleerde, wien wij onder meer een zeer nuttig *Handbuch der Zendsprache* verplicht zijn. De titel luidt: *Der Bundehesh. Zum ersten Male herausgegeben, transcribirt, übersetzt und mit Glossar versehen v. F. J.* (Leipzig bij Vogel 1868, (Prijs *f* 26.60). Het werk bevat den pehlewi-tekst in lithografie, een transscriptie (bij het gebrekkige pehlewi-alfabet hoogst noodig) in perzische karakters, een volledige vertaling en een vrij uitvoerig glossarium. Een inleiding over den tijd van samenstelling, de handschriften enz. opent het boek. Men ziet, dat Justi de tot hiertoe algemeene gewoonte om het pehlewi in hebreeuwsche karakters te omschrijven heeft laten varen, en het perzische alfabet heeft gekozen. Daar het pehlewi of huzvaresh inderdaad een arische, eranische, en, hoe ook met semietische bestanddeelen vermengd, geen semietische taal is, laat zich dit zeer goed verdedigen; temeer

nog, omdat, gelijk Justi aantoont, het pehlewi van den *Bundehesh*, met uitzondering van de daarin voorkomende aramesche woorden, zeer weinig van het nieuw-perzisch verschilt. Bij de bepaling van den tijd waarin de *Bundehesh* werd opgesteld, komt de taal in de eerste plaats in aanmerking. Justi vermoedt dat de schrijver gewoon was in het nieuw-perzisch te denken en te spreken, en voert daarvan eenige opmerkelijke voorbeelden aan. Zelfs arabische woorden vindt men hier en daar. Justi is dus niet geneigd aan het werk een zeer hoogen ouderdom toe te schrijven. Dat het niet ouder zijn kan dan de 7e eeuw na Christus had reeds Anquetil du Perron gezien. Immers het gewaagt van den val der Sâsâniden en de arabische verovering. Doch het is ook niet noodig, naar de periode terug te gaan, toen het pehlewi nog een levende taal was, en den tijd der samenstelling onmiddellijk na 't einde der Sâsâniden-heerschappij te plaatsen, zoo als Windischmann deed. Volgens Justi kan het zeer wel door een nieuw-perzich auteur in de verouderde maar nog niet vergetene taal zijn opgesteld, die onder de opvolgers van Ardeshir Babekan voor de heilige letterkunde werd gebezigd. Hij meent dat de *Bundehesh* niet ouder dan Firdausi kan zijn, en in de 13e eeuw onzer jaartelling moet worden geplaatst. Daar het oudste handschrift dat wij bezitten (van de kopenhaagsche bibliotheek) uit de 14e eeuw dagteekent, is het niet mogelijk lager af te dalen. Niettemin stemt Justi met Windischmann daarin geheel overeen, dat de inhoud van den *Bundehesh*, zoover wij kunnen nagaan, voortreffelijk met de oudere godsdienstboeken der Pârzen overeenstemt, en daarom ook voor punten die in deze laatsten niet voorkomen, als een vertrouwbare bron voor de kennis van den zarathustrischen godsdienst kan worden gebezigd. De uitgave van Justi is niet een bloot afschrift van een of anderen Codex, maar een kritische. De verschillende kopenhaagsche, parijsche en engelsche (Bodley en Britsch Museum) handschriften zijn door hem vergeleken, en hij geeft daarvan uitvoerig rekenschap in de Inleiding. In de vertaling, die, voor zoover ik ze heb vergeleken, van Windischmann's overzetting hier-en-daar nog al verschilt, heeft hij aan de eigennamen den oud-baktrischen vorm weder gegeven, hetgeen de vergelijking met de overleveringen van het Zend-avesta gemakkelijk maakt. Wij zijn den onvermoeiden geleerde grooten dank verschuldigd voor deze nieuwe vrucht zijner verbazende werkzaamheid, die niet nalaten kan de studie van den belangrijken godsdienst der oude Eraniërs te bevorderen.

Een hoogstbelangrijk, goed geschreven, bovenal voor godsdienstwetenschap gewichtig werk is dat van Alfred von Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, (Leipzig, Brockhaus, 1868, prijs *f* 5.70). Von Kremer, die reeds verscheidene voortreffelijke werken geschreven heeft — ik noem, behalve zijn *Aegypten; Forschungen über Land und Volk*, slechts zijn *Altarabische gedichte über die Volkssage von Jemen*, zijn *Ueber die südarabische Sage*, en *Die himjarische Kasideh* — kent het Oosten bij eigen aanschouwing. Reeds in 1849 verwisselde hij de europesche dracht met de oostersche, en zette zoo zijn reizen van Konstantinopel uit voort. Zeven jaren was hij tolk van het oostenrijksche konsulaat-generaal te Alexandrië. Ook dit werk schijnt in het Oosten geschreven te zijn. De voorrede is uit Galacz gedateerd. Zijn doel is, noch een staatkundige geschiedenis van den Islam, noch een geschiedenis der beschaving in het oosten te geven, want de eerste bezitten wij, en de laatste kan slechts met behulp van europesche letterkundige schatten bewerkt worden. Doch hij wil tot een geschiedenis der beschaving van de islamietische volken den grondslag leggen, door het beschrijven van de geschiedenis der ideën, die onder hen heerschten en nog heerschen, en zoo tevens den sleutel geven tot recht verstand van het godsdienstig en maatschappelijk stelsel van den Islam. De bijzonderheden die hij meêdeelt te beoordeelen ligt niet in mijn plan en ook niet in mijn macht. Het geheel maakt een treffenden indruk. Het is den schrijver gelukt, met weinige, breede toetsen, de eigenaardigheid, het karakter van den mohammedaanschen godsdienst weêr te geven. Niet eenzijdig vóór of tegen dat volkenras ingenomen, waaronder hij een groot gedeelte van zijn leven heeft doorgebracht, weet hij zijn deugden in het licht te stellen, en is hij niet blind voor zijn gebreken. Hij drukt het voetspoor van Weil, Sprenger en Dozy, wiens werk over *Het Islamisme* hij niet alleen kent, maar ijverig gebruikt en hoogschat. Zijn werk is in drie boeken verdeeld, waarvan het eerste handelt over het Godsbegrip, het tweede over de Profetie, het derde over Staatsbegrip van den Islam. In het eerste boek worden de godsdienstige sekten, de strijd tusschen Mutaziliten en Sonniten, rationalisten en orthodoxen, en de eindelijke zegepraal der laatsten, de invloed van de vreemde, meest eranische denkbeelden, de ontwikkeling van het ascetische Sufisme en de ontaarding van den Islam geschetst. In het tweede toont hij aan, hoe het denkbeeld der Profetie, aan de oude Arabieren vreemd, en door Mohammed eigenlijk aan de Joden ontleend,

de gansche geschiedenis van den Islam beheerscht, zoodat iedere oproerstoker, iedere sekte-stichter genoodzaakt was zich voor profeet uit te geven; en hoe deze idee op de beschouwing van den Koran van grooten invloed was. In het laatste handelt hij over de ontwikkeling van het islamietische begrip van den Staat, dat wil zeggen: de theokratie der Semieten tot het uiterste gedreven, van de eerste Chalifen af tot het Sultanaat toe. Daarbij zijn zijne gedachten dikwijls nieuw en oorspronkelijk, en verraadt hij een juisten en ruimen blik. Ook de vergelijking met andere godsdiensten verzuimt hij niet. Metéén woord, von Kremer's werk is het model eener monografie op het gebied der godsdienstwetenschap, waarvan wij de lezing ook aan diegenen raden, die van den Islam geen bijzondere studie wenschen te maken.

Overvloed van stof en gebrek van plaats en tijd noodzaken mij het een en ander tot een volgend nommer te bewaren.

C. P. T.

Versuch einer hebr. Formenlehre nach der Aussprache der heutigen Samaritaner u. s. w. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausg. von der Deuts. Morgenl. Gessellschaft, Band V n°. 1; Leipzig; 2½ Thaler). De Heer Petermann geeft ons hier eene nieuwe vrucht van zijn langdurig verblijf onder de Samaritanen te Nablus en van zijn gemeenzamen omgang met Amram, hun Hoogepriester. Begeerig om de Samaritaansche uitspraak van het Hebreeuwsch nauwkeurig te kennen, liet hij zich door dien Amram het geheele boek *Genesis* voorlezen en teekende hij elke eigenaardigheid op. In het voor ons liggende werk deelt hij (S. 161—218) den Hebr. tekst van dat boek volgens die uitspraak, zoo nauwkeurig mogelijk in ons schrift uitgedrukt, mede, zoodat ieder zich van de vocalisatie en van den klank der consonanten eene duidelijke voorstelling vormen kan. Aan deze proeve laat hij voorafgaan (S. 1—160) eene daaruit en uit enkele andere bronnen afgeleide hebreeuwsche vormleer, die, voorzoover ik bij oppervlakkige kennismaking heb kunnen oordeelen, zeer nauwkeurig bewerkt is. Bovendien ontvangen wij hier nog (S. 217—326) eene volledige lijst van de afwijkende lezingen, die zich in den Pentateuch der Samaritanen, vergeleken met den Masorethischen tekst, aan ons voordoen; ook deze lijst is opgemaakt uit schriftelijke aanteekeningen van den bovengenoemden Amram; de *textus receptus* van den Samaritaanschen Pentateuch kan daaruit volledig en nauwkeu-

rig worden opgemaakt. Men bemerkt uit deze inhoudsopgave, dat Petermann's geschrift èn voor de Hebr. grammatica èn voor de critiek van den tekst belangrijk heeten mag.

Die alttestamentliche Literatur in einer Reihe van Aufsätzen dargestellt von Theodor Nöldeke (Leipzig; 1 1/3 Thaler). Dit boek is, in de eerste plaats, een bewijs, dat uit het kwade dikwerf het goede voortkomt. Eenige jaren geleden plaatste Nöldeke in het tijdschrift »die Grenzboten" populaire opstellen over eenige boeken van het O. Testament. Ze vonden hier en daar veel bijval, zóó zelfs dat één daarvan, over Job en de Salomonische geschriften, in de »Illustrirte Monatshefte für die gesammten Interessen des Judenthums" nagedrukt en daaruit weder overgedrukt en als brochure uitgegeven werd. Die brochure heb ik hierboven (I: 714 v.) aangekondigd, zonder te weten wiens werk ik voor mij had. Voor Nöldeke was deze nadruk de aanleiding om zijn arbeid te completeeren en nu afzonderlijk in het licht te geven. Wij zijn hem dank verschuldigd, dat hij daartoe is overgegaan. Niemand zal verwachten, dat ons in een geschrift als dit (270 bladzijden) alle bezwaren opgelost of ook slechts vele nieuwe ontdekkingen medegedeeld worden. De auteur schreef voor het geletterde publiek, niet bepaald voor theologen. Hij trok de grenzen zeer ruim, want ook de Apocriefen van het O. Testament, de geschiedenis van den Kanon en die der oude vertalingen nam hij in zijn kader op. Redenen genoeg, waarom wij hier evenmin volledigheid als een groot aantal van nieuwe resultaten verwachten mogen. Doch het is een waar genot, een zoo bevoegd en deskundig man als Nöldeke zijne beschouwing helder en frisch te hooren uiteenzetten. Ook ontdekt men overal de duidelijke blijken van grondige eigen studie. Zoo bevat b. v. de eerste afdeeling, over de historische boeken des O. T., vele juiste en treffende opmerkingen. Wanneer onder onze vaderlandsche theologen deze of gene zich opgewekt gevoelen mocht om eene populaire inleiding in het O. Testament te bewerken, ik zou hem Nöldeke's boek als model aanprijzen. Eene vertaling is daarom niet aan te raden, omdat enkele hoofstukken, inzonderheid dat over de profeten (S. 198—215), ook in vergelijking met de overige, te kort en te onvolledig zijn.

Der Kanon des A. Testaments nach den Ueberlieferungen in Talmud und Midrasch — in acht Abschnitten. Von Prof. Dr. Julius Fürst

(Leipzig; 1868; 24 Ngr.). De voorrede van dit geschrift wekt groote verwachtingen. Sedert meer dan eene eeuw — zoo heet het — stemmen heel- en half-geloovige christelijke theologen hierin overeen, dat zij de talmudische bronnen ignoreeren, dus ook de overleveringen over den Kanon, die in Talmud en Midrasch zijn bewaard, hoewel alle onderzoekers erkennen, dat men van deze overleveringen behoort uit te gaan. Zietdaar zeker eene ernstige aanklacht! Uit het vervolg blijkt, dat zij door Dr. Fürst op alle schrijvers over Inleiding in het O. T. wordt toegepast, terwijl hij zich sterk maakt »diesem fühlbaren Bedürfnisse in diesen Blättern abzuhelfen" (S. IV). In den loop van zijn geschrift herhaalt hij nog meer dan eens èn de beschuldiging èn de betuiging, dat hij zelf levert wat zijne voorgangers hadden verzuimd. Nu blijkt, bij aandachtige lezing van het boek, dat Dr. Fürst inderdaad een zeer groot aantal plaatsen uit den Talmud, de Midraschîm en de Joodsche geleerden heeft bijgebracht, die op het ontstaan der enkele boeken van het O. T. en op hunne verzameling betrekking hebben. Ik ben zelfs geneigd te gelooven, dat hem niets dat ter zake dient, althans niets wezenlijks is ontsnapt. Doch wanneer men nu, op grond daarvan, meende, dat onze kennis van de wording des Kanons thans niet alleen vollediger geworden, maar ook op vaste grondslagen gevestigd is, dan zou men zich zeer bedriegen. Bijna zou ik op dit geschrift toepassen, wat meer dan eens van andere boeken is gezegd: het belangrijke daarin is niet nieuw en het nieuwe is niet belangrijk. Vraagt men, hoe dan de ingenomenheid van Dr. Fürst met zijn eigen werk te verklaren is? het antwoord laat zich gemakkelijk geven. Ik wijs vooral op twee hoofdpunten. 1°. Al wat in de door hem geraadpleegde geschriften voorkomt, bestempelt F. met den naam van »Tradition." Daaraan ontleent het dan althans eenig gewicht. Doch in waarheid zijn het dikwerf niet meer dan gissingen, spitsvondigheden of »Spielereien" van dezen of genen leeraar, die ons hier als »Traditionen" worden opgedischt. De laatste grond van geheele reeksen van dusdanige overleveringen is menigmalen — een verkeerd of willekeurig verklaarde tekst van het O. T. Wat baten ons, bij het onderzoek naar de geschiedenis van het ontstaan des Kanons, zulke mededeelingen? Hoe belangrijk ook uit andere oogpunten, voor die geschiedenis zijn ze nul en van geener waarde. — 2°. Dr. Fürst heeft zijne eigene denkbeelden over de wording van het O. Testament. Dat staat hem natuurlijk vrij. Doch in een boek als

dit, dat zuiver-objectief zijn en alleen refereeren wil, had hij die eigen ideeën op zijde moeten zetten. Dat heeft hij evenwel *niet* gedaan. Keer op keer komen die denkbeelden om den hoek kijken, of worden ze zeer bepaald met de *data* der »Tradition" vereenzelvigd of ineengewerkt. De hierdoor aangerichte schade is te grooter, naarmate de inzichten van F. zelven zonderlinger en meer onhoudbaar zijn. Onze lezers kennen ze reeds uit *Theol. Tijdschr.* II: 105 vv. en kunnen zich dus gemakkelijk voorstellen, welk een vreemd amalgama ons hier somwijlen wordt voorgezet. Hoogst willekeurig schijnt mij o. a. wat F. S. 27, 130—133 en elders over »de mannen van Hizkia" in het midden brengt.

Eene opzettelijke rechtvaardiging van het hier uitgesproken oordeel zou lichtelijk tot eene verhandeling over den Kanon des Ouden Testaments uitdijen. De lezer weet nu, hoe hij m. i. het boek van Dr. Fürst gebruiken moet. Als verzameling van Joodsche getuigenissen en opvattingen heeft het zijne onmiskenbare verdiensten. Doch het is te oncritisch dan dat het op hooger lof aanspraak zou hebben.

De laatste maanden des jaars brengen ons gewoonlijk een rijken oogst van nieuwe Commentaren aan. Als eerstelingen kunnen worden aangemerkt:

Die Klagelieder Jeremiä erklärt von Dr. E. Gerlach (Berlin; 24 Ngr.), volgens het voorbericht de voorlooper van een commentaar op Jeremia. De critiek des schrijvers gaat niet diep, te oordeelen naar de zeer oppervlakkige behandeling van de vraag naar den dichter der Klaagliederen. De commentaar zelf getuigt van vlijt en nauwkeurigheid, maar bevat overigens betrekkelijk weinig nieuws.

Der Prophet Daniël erklärt von J. L. Füller, evang. Pfarrer (Basel; 1$^1/_5$ Thaler). De auteur is een warm voorstander van de echtheid des boeks en handhaaft haar met de welbekende kunstmiddelen. Over het algemeen nadert hij in zijne exegese zooveel mogelijk tot de grammatisch-historische opvatting. Haar geheel aannemen kon hij natuurlijk niet. Zoo wordt b. v. *Dan.* IX: 24—27 voor een goed deel toegepast op de regeering van Antiochus Epiphanes, doch de 7 weken worden van het begin naar het einde verplaatst, zoodat het ten slotte toch eene Messiaansche profetie blijven kan. Het vierde wereldrijk is het Romeinsche. Uit dit weinige kan men zich gereedelijk eene voorstelling vormen van de rest.

Prof. Dr. L. Reinke, van wiens hand wij bezitten een uitvoeri-

gen commentaar op Maleachi en de belofte van een commentaar op Nahum (verg. *Theol. Tijdschr.* I: 623 v.), heeft thans twee andere kleine profeten, Haggai en Zephanja, bewerkt en uitgegeven. (*Der Prophet Haggaï* [*Zephanja*]. *Einleitung, Grundtext und Uebersetzung nebst einem vollst. phil. krit. u. hist. Commentar;* Münster; 18 en 22 Ngr.). Evenals zijne vroegere geschriften getuigen ook deze van vlijt en nauwkeurigheid, doch veel verder brengen ze ons niet.

Studiën und Skizzen. Erster Theil. Der jüdische Stamm. Ethnografische Studie von Dr. Ad. Jellinek (Wien; 1869; 25 Ngr.). In eene reeks van §§ beproeft Dr. Jellinek de eigenaardigheid, of liever: de eigenaardigheden van het Joodsche volk, zooals deze in zijne taal, in zijn godsdienst, in zijne literatuur, in zijne geschiedenis, in zijn karakter en in zijne zeden zich openbaren, te teekenen. Dat dit geschiedt met kennis van zaken en met talent, behoeft nauwelijks te worden gezegd. Er valt uit deze studie veel te leeren. Of men zich algemeen hare resultaten zal toeëigenen, zietdaar eene andere vraag. Zij draagt een zeer subjectief karakter, wat bij zulke algemeene beschouwingen bijna onvermijdelijk is. Ook komt onder de lezing de twijfel op, of niet de ingenomenheid van den auteur met zijn landaard hem hier en daar doet idealiseeren. — Wat de volgende deelen dezer »Studiën u. Skizzen" zullen inhouden, wordt niet gezegd.

Philosophisches aus dem 10ten Jahrhundert. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte der Mohammedanen und Juden von L. Dukes (Nakel; 1868; 1⅓ Thaler). De bekende Joodsche geleerde levert hier bijdragen tot kenschetsing en waardeering van de Arabische Encyclopaedie, bekend onder den naam van: *de reine broeders*, en van den Arabischen wijsgeer Al-Farabi. Het boek getuigt van groote belezenheid in de middeleeuwsche literatuur, maar ook van de zucht om die ten toon te spreiden. Het Aanhangsel (S. 125—148) bevat eene vroeger onuitgegeven verzameling van Hebreeuwsche spreuken.

De opperrabbijn Michel A. Weill heeft van zijn vroeger (I: 716) aangekondigd werk *Le Judaïsme* thans het 2de gedeelte, *La révélation*, in het licht gezonden (Paris; 6 francs). Achtereenvolgens worden daarin behandeld de navolgende dogmen: La révélation en général; Le Mosaïsme et le prophétisme; L'autorité de la loi, écrite et orale; L'immutabilité de la loi. Volgens den schrijver,

een zeer gematigd supranaturalist, zijn alle goddelijke openbaringen, van Adam af tot de dragers der mondelinge wet toe, wezenlijk één, en moet bepaaldelijk aan de Mozaïsche en daarop gebouwde traditioneele verordeningen slechts in beperkten zin onveranderlijkheid worden toegekend.

Van het *Archiv für wissenschaftliche Erforschung des A. T.* ligt de 3de aflevering (à 1 Thaler) voor mij. Zij bevat 1°. eene nieuwe uitgave van den *Brief van Aristeas aan Polykrates* over de Grieksche vertaling van de Wet, door Prof. M. Schmidt. Zij berust vooral op twee Parijsche HSS., die tot nog toe niet waren vergeleken, en wijkt zoozeer af van de vroegere edities, dat Schmidt niet aarzelt haar eene *editio princeps* te noemen. De critische en exegetische aanteekeningen van den uitgever worden in de volgende aflevering voortgezet; 2°. F. Dietrich, *Beiträge zur biblischen Geographie.* Zij betreffen de oud-testamentische landen- en steden-namen: Kaphthor, Qerijôth in Moab, Qirjathajim in Moab, Eglat Schelischija, Jogbah of Jogbehah in den stam Gad; 3°. O. Blau, *Miscellen* I. *Zur althebräischen Sprachkunde;* grammatische opmerkingen, ontleend aan de plaatsnamen op het monument van Karnak, dat den tocht van Sisak naar en in Judea voorstelt. II. *Zur alten Geographie Palästina's;* bijdragen tot verklaring van de daar voorkomende plaatsnamen; 4°. *Jüdische Inschriften*, door den Redacteur, Dr. Merx; verklaring van 4 kleine opschriften, bij Jeruzalem gevonden; 5°. den Commentaar van R. Emmanuel ben Salomo op den Pentateuch, uit het eenige HS. uitgegeven door den Italiaan Pietro Perreau. Van dit Hebreeuwsche werk bevat de aflevering slechts de eerste 6 bladzijden. — Bij N°. 4 behoort eene lithographie.

Laat mij ten slotte nog mogen vermelden, dat binnen kort twee belangrijke werken het licht zullen zien: eene *Geschichte des A. T. in der christlichen Kirche* von L. Diestel, en *Das Buch Job. Krit. Textbearbeitung und Uebersetzung nebst einer sachlichen und hist. Einleitung* von A. Merx. Naar de inhoudsopgave te oordeelen zal het eerstgenoemde boek het hoogstbelangrijke onderwerp zeer veelzijdig behandelen. Bijna zou men er toe kunnen komen om den auteur de keuze van deze stof te benijden.

October 1868. A. K.

Aan het hoofd van mijn Overzicht zij de eerste plaats voor eene uitgave, die door de vrienden van onze vaderlandsche kerkgeschiedenis zeker met de grootste belangstelling zal worden ontvangen. Ik bedoel de *Studiën en Bijdragen op 't gebied der historische Theologie,* verzameld door W. Moll en J. G. de Hoop Scheffer, Hoogleeraren te Amsterdam. Amsterdam G. L. Funke. Het eerste stuk van het eerste deel is nu verschenen. Drie stukken, ieder van 8 tot 12 bladen druks, vormen een deel. De prijs wordt berekend tegen 1 cent per bladzijde. Ieder deel is afzonderlijk verkrijgbaar, maar niet ieder stuk. Tot de samenstelling van dit eerste stuk heeft met de redacteurs alleen medegewerkt Dr. J. van Vloten, die, uit zijne aanteekeningen in het Archief te Brussel, eenige bijzonderheden geeft over *Noord-Holland in het Geuzenjaar.* Van Prof. Moll ontvangt men eene korte, vooral voor de geschiedenis van den aflaathandel zeer belangrijke bijdrage, over: *de Boodschap en de Ridderorde van St. Hubert in het voormalig Bisdom van Utrecht.* Maar het époquemakende in deze nieuwe uitgave moet gezocht worden in de eerste bijdrage, waarin Prof. de Hoop Scheffer schetst de *Geschiedenis der Hervorming in Nederland van haar ontstaan tot* 1531. Reeds deze titel zal bij ieder, die eenigszins bekend is met de wijze waarop tot nog toe de eerste aanvang der Hervorming in ons vaderland beschreven werd, levendige aandacht wekken. Maar die aandacht zal klimmen, naarmate men verder in de verhandeling doordringt en bespeurt welk een omvangrijke en zeldzaam nauwkeurige studie in deze bladzijden is samengeperst. Men doet aan dit werk eenigszins onrecht, wanneer men daarvan alleen een algemeen overzicht geeft, zonder de vele bijzonderheden te vermelden, wier opsporing en beschrijving juist aan die bijdrage zulk een bijzondere waarde verleenen. Maar bij de onmogelijkheid, waarin ik verkeer, om in het kort bestek van ons literarisch Overzicht de détails van het onderzoek in het licht te stellen, wil ik toch een vluchtige schets van den gang van het betoog geven, in de hoop, dat daardoor vele onzer lezers opgewekt zullen worden om met het stuk zelf nader kennis te maken.

De Hoop Scheffer begint met te herinneren, hoe onvoldoende bij oudere en nieuwere schrijvers de voorstelling is van het opkomen der Hervorming in ons land. Enkele feiten uit den eersten tijd worden vermeld: het plakkaat van 29 April 1522, het twistgesprek te Groningen 1523, de marteldood van Jan de Bakker 1525. Dan wordt de ledige ruimte tot 1531 meest aangevuld met

bijzonderheden uit de geschiedenis der Zuidelijke Nederlanden. Met 1531 vangt de geschiedenis aan der Wederdoopers, en eerst met 1565 wordt dan de eigenlijke invoering der »gereformeerde religie" hier te lande begonnen. Het is duidelijk, dat het den geschiedschrijvers aan data ontbroken heeft, om van het jaar 1522 af een geregelde schets van de Hervorming te geven. Die ontbrekende data zijn evenwel nog voor een groot gedeelte te vinden en zoo kan het historisch verband tusschen 1522 en 1531 worden hersteld. Te meer verdient dat gedeelte der geschiedenis bijzondere aandacht, omdat toen nog het zuiver godsdienstig en niet ook het politiek motief tot het »nieuwe licht" drong. De bevolking was over het algemeen met het landsbestuur tevreden en bepaald Karel V genoot de genegenheid van zijne Noord-Nederlandsche onderdanen.

In het 1ste Hoofdstuk wordt nu *het ontstaan der Hervorming* geschetst. Om de omkeering in het godsdienstig leven te begrijpen moet men kennis maken met den toestand van de kerk in den naast voorafgaanden tijd. De bekende klachten over het diep zedebederf onder de geestelijkheid gelden ook van ons land. Met weinige maar sterk sprekende getuigenissen uit het begin van de 16de eeuw wordt dat bewezen. De regeering zelve klaagde over hetgeen zij voor hare belangen te lijden had van de schraapzucht der kerkmannen. Het misbruik van den aflaathandel bestond hier in niet mindere mate dan in Duitschland. Van den tegenzin door dit alles bij de burgerij tegen de geestelijken verwekt zijn de bewijzen in overvloed voorhanden. Tegen dat donker tafereel staat evenwel een ander over. Er waren ook geestelijken zoo als Willem Frederiks te Groningen, die hun stand eer aandeden, en waar de broederschap van Geert Groote haar gezegenden invloed kon doen gelden, daar verrezen de lagere en hoogere scholen als brandpunten van beschaving en moraliteit. Vooral onze noordelijke provinciën waren rijk aan zulke schoolmannen, die, al waren zij, volgens Erasmus, niet allen onder de beste humanisten te rekenen, toch de liefde voor de humaniora hier wakker hielden. Hun invloed beteekende zooveel te meer, omdat theologische zaken mede een bestanddeel van het gewone onderwijs uitmaakten, en zelfs, bij het in de moedertaal gegeven onderwijs in de Schrift, niet zelden een aantal volwassenen tegenwoordig waren. De landvoogdes vond het noodig hun bij bepaalde plakkaten in te scherpen, dat zij zich bij hun eigenlijk schoolonderwijs zouden houden. Wil men verder tot beoordeeling van den toestand vóór de Hervorming de volkslitera-

tuur raadplegen, men moet wel op zijne hoede zijn tegen misvattingen, betreffende den tijd der eerste uitgave. Het ontbreken van het jaartal op den titel van vele der oudere geschriften geeft daartoe licht aanleiding, terwijl na 1521 niet zelden ook de opgave van naam en woonplaats van den drukker, om het daaraan verbonden gevaar, is verzwegen. Onder de, in den aanvang der 16[de] eeuw, meest verspreide literatuur is een groot gedeelte afkomstig van de ascetische schrijvers der voorgaande eeuw. In de nieuwere praevaleert eene mystiek, die zich wel niet in de eerste plaats om kerkelijke rechtzinnigheid bekommert, maar toch evenmin tot bewuste ketternij neigt. Zoo is het met den *Kerstenspiegel*, de *Wandelinghe der Kerstenmenschen met Jhesu*, 't *Boeckxen van die bekeringhe der menschen* en zoo veel anderen. Gehoorzaamheid jegens de kerk blijft ook voor de ascetische moralisten van de eerste 20 jaren der eeuw een heilige wet. Maar opmerkelijk is het, dat daarmede menigmaal gepaard gaat een krachtig verzet tegen den aflaat. Evenals Luther in den beginne, meende men dat misbruik te kunnen bestrijden, zonder aan den eerbied jegens de kerk tekort te doen. De bijbel werd voor het eerst in 1477 door Jacob Jacobs van der Meer en Mauricius Yemants in de moedertaal gedrukt, maar het was alleen het O. T., nog met uitzondering der psalmen. Toch was het gemis van het N. T. minder wezenlijk dan men zou meenen. Het werd vergoed door de talrijke goedkoopere uitgaven van de kerkelijke bloemlezing uit evangeliën en brieven, terwijl er van den psalmbundel een aantal editiën in omloop waren.

Vraagt men naar eigenlijke voorloopers der Hervorming in ons vaderland, dan heeft men minder op bepaalde personen te wijzen, dan wel op den stil voortwerkenden invloed der humanisten, vooral in de noordelijke streken. Men heeft genoemd Herman van Rijswijck, Gabriël Snorre en Matthijs Lenaerts, maar zij kunnen op dien naam geen aanspraak maken. Eerder dan nog Gellius Faber, die gezegd wordt reeds gelijktijdig met Zwingli hervormde gevoelens te hebben gepredikt en die ook later de kerk verliet om in Oost-Friesland de Reformatie te bevorderen. Van de eerste prediking in 1510 en tijdelijke herroeping van den dominikaner monnik Wouter te Utrecht zijn geen bepaalde data bewaard gebleven, maar veilig mag men aannemen, dat hij behoord heeft tot die eerste ketters in Nederland, waarvan Margaretha in een brief van 27 Sept. 1525 gewaagt. Doch boven allen munt Wessel Gansfort uit, wiens geest ook na zijn dood (4 Oct. 1489) in het Noorden bleef

voortleven. In den kring zijner leerlingen, bepaald in Groningen zelf, kwam men tot een helder inzicht in het verderf der kerk en werd het Paulinisch Evangelie weergevonden en gevolgd. Toch lag het niet in de richting van deze mannen polemisch op te treden. Zij bewaarden hunne betere overtuiging als eene disciplina arcani, waartoe alleen de meer ontwikkelden naar hoofd en hart werden geïnitieerd.

De mare van Luthers optreden drong spoedig in ons land door. In April 1518 berichtte Guilelmus Nesenus uit Leuven aan Zwingli, hoe de verkoop van Luthers boeken steeds aangemoedigd werd door de smaadredenen zijner tegenstanders. Waarschijnlijk las men in de eerste jaren meest de duitsche origineelen. De eerste schok door deze beweging veroorzaakt vertoonde zich te Dordrecht. Daar stond het Augustijner klooster onder den bekenden Hendrik van Zutphen, Luthers voormaligen contubernaal te Wittenberg. Onder diens prioraat werd daar, met goedkeuring der stedelijke regeering, de strengere Saksische regel ingevoerd. Maar die verbinding met Saksen werd noodlottig voor de zuiverheid der leer. Een viertal monnikken begonnen Luthersche ketterijen te verbreiden. De stadsraad, aangevuurd door den machtigen Floris Oem van Wijngaarden, riep de hulp in van den Provinciaal Willem van Alkmaar, die evenwel bijzonder weinig ijver toonde om het kwaad te onderdrukken. De val van Floris Oem maakte de kettersche predikers nog vrijmoediger. Toen een dominikaner predikheer van veel naam, Vincent Dirks van Beverwijck, op den kansel tegen hen ijverde, kon hij zich nauwlijks onttrekken aan de woede van het volk. De Augustijners werden daarvoor aansprakelijk gesteld en de Vicaris Joannes van Mechelen verleende nu zijne hulp om het klooster te zuiveren. Hendrik van Zutphen, die in deze zaak niet op den voorgrond was getreden, werd verplaatst naar Antwerpen, waar hij evenwel in Johannes Praepositus een weinig rechtzinnig prior vond. Hij vertrok daarna naar Wittenberg en werd zelf in 1522 weer tot het prioraat van het Antwerpsche klooster geroepen. Te Dordt was de beweging onderdrukt. Wel breidde zich daar weldra het Anabaptisme uit, maar het duurde tot 1559, eer zich daar een nieuwe hervormde gemeente begon te vestigen. Zooveel vermocht toen nog de vereenigde macht van magistraat en clerus.

Maar niet overal was de overheid gezind aan de vervolgzieke geestelijkheid de hand te reiken. Zelfs Margaretha en de Stadhouder Hendrik van Nassau begunstigden toen de gewelddadige onderdrukking der ketterij niet. Nieuwe predikers stonden op. Te Utrecht

kwam de dominikaner Wouter van zijne vroegere herroeping terug, en ging, toen hij Utrecht moest ontvluchten, naar Holland, waar hij zich te Delft vestigde. Daar vormde zich om hem een kring, waarin wij mannen vinden, die op den gang van zaken in ons land den grootsten invloed hebben uitgeoefend: den Delftschen rector Frederik Hondebeke (Canirivus), Joannes Sartorius en Cornelis Hendriks Hoen. Er vormden zich samenkomsten waarin Hondebeke de Schrift voor de volgelingen van »'t nieuwe licht'' verklaarde. Maar vooral komt de Haagsche advocaat Hoen hier in aanmerking, een man van groote kennis en achtenswaardig karakter. Hij was een warm vereerder van Wessel Gansfort en nu viel hem het geluk te beurt, dat hij, door bijzondere omstandigheden, in handen kreeg de brieven door den grooten Groninger leeraar gewisseld met den rechtzinnigen pastoor te Wassenaar, Jacob Hoek (Angularius). Onder die papieren bevond zich ook een stuk over het avondmaal, waarin Wessel in de plaats der transsubstantieleer een eenigszins zwevende, mystieke theorie van geestelijke vereeniging met Christus voorstelde. Die theorie voldeed Hoen niet, maar wekte hem tot nadenken en bracht hem tot eene opvatting, die later, onder den naam van Zwingli, zoo groote historische beteekenis heeft verkregen. De Delftsche vrienden werden door hem ook daarvoor gewonnen. Te Utrecht stond toen in het midden der beweging de geleerde rector der Hieronymusschool Hinne Rode. Hem maakte Hoen deelgenoot van zijne ontdekking en ook in hem vond hij een bondgenoot. Rode, die veel betrekking met Duitschland had, reisde daarop naar Wittenberg, om Luther bekend te maken met de nog ongedrukte werken van Wessel en hem een brief van Hoen over het avondmaal mede te deelen. Dat allermerkwaardigst stuk (reeds vroeger herhaaldelijk gedrukt) wordt hier in de hoofdzaken wedergegeven. Luther werd, zooals bekend is, voor die theorie niet gewonnen maar de Hollanders lieten zich daardoor niet ontmoedigen. Dezelfde brief van Hoen werd 2 jaren later door Hinne Rode aan Oecolampadius en daarop aan Zwingli overgebracht en was het middel om den Zuricher Hervormer vast te maken in zijne zuivere avondmaalsleer.

De aangeknoopte betrekking met de Zwitsers was van blijvenden duur en had ook invloed op de type der Reformatie hier te lande. De naam Lutheranen toen reeds en later meest in gebruik voor die eerste Nederlandsche protestanten is eigenlijk niet juist. Wel ging er voortdurend van Wittenberg een machtige opwekking

ook voor deze streken uit, maar Luthersch, in den onderscheidenden zin van het woord, was de hervorming hier niet. Een Gellius Faber, een Hinne Rode, een Gnafeus, een Johannes Sartorius, de voorgangers in de beweging, waren bepaald tegenstanders van de consubstantiatieleer. De naam Sacramentisten of Evangelischen verdient daarom voor hen zeker de voorkeur. In hoeverre in Opper-Gelder de invloed doordrong van de reformatorische pogingen te Burik door Johan Klopris, te Wezel door Clemens Sylvanus beproefd, laat zich niet met zekerheid uitmaken. Maar zonder twijfel was men hier het meest verschuldigd aan Embden, waar, onder het bestuur van Graaf Edzard, de hervorming ongehinderd kon doordringen en aan Antwerpen. Met beide plaatsen werd een levendige handel gevoerd, die de verspreiding van godsdienstige geschriften zeer bevorderde. Te Antwerpen werkten met den prior Johannes Praepositus samen de Stadssecretaris Cornelius Grafeus en de priester en doctor Nicolaus Buscoducensis. De laatste, die door Erasmus tot de besten van zijn tijd gerekend werd, was een der eersten die met den kerker werden gestraft. Praepositus en Grafeus hadden de zwakheid hunne vrijheid met herroeping hunner woorden te koopen. De vervolging begon reeds vóór den aanvang van het jaar 1522, waarin de eerste martelaars zouden vallen. Antwerpen voorzag door zijne drukkerijen de geloofsgenooten in ons vaderland van nieuwe ascetische literatuur. Naar de geschriften van Luther was steeds groote navraag. Sinds 1520 kwamen er reeds Nederduitsche vertalingen. In 1521 en nog eenmaal in het volgend jaar werden zijne boeken door beulshand te Antwerpen verbrand. Nog uit het jaar 1520 dagteekenen twee belangrijke geschriften. Het eene een vertaling van het tractaat van Joh. van Goch over de Christelijke vrijheid door Cornelius Grafeus, het andere, onder den titel: *Hier beghinnen de Sermonen oft wtleghingen op alle de Euangelien vander Vasten, metter Passien, alsomen die inder kercken houdt zeer costelijck wtgheleyt. Gheprint int Jaar ons Heeren MDXX. Ende ghemaect by den devoten Pater Broeder* NICLAES PEETERS *Minnebroeder ende Gardiaen.*

Uit dezen preekbundel worden door de Hoop Scheffer uitvoerige excerpten medegedeeld, die hier niet kunnen worden overgenomen, maar die niemand zal inzien zonder getroffen te zijn door de kracht en juistheid, waarmede daarin het Protestantisme tegenover de Roomsche Kerk wordt gekarakteriseerd en verdedigd. Zulke woorden moeten een diepen indruk hebben gemaakt.

De Hervorming had reeds te algemeen ingang gevonden, dan dat de overheid het langer lijdelijk kon aanzien. Den 29 April 1522 ging een edict uit door Holland en Zeeland, waarbij nog wel met verschooning besloten werd over hen die uit lichtvaardigheid zich eenigszins aan de nieuwe richting hadden aangesloten, maar reeds de strengste straffen werden bedreigd tegen allen die op eenigerlei wijze de ketterij bevorderden. Aan Mr. François van der Hulst en zijne assessoren werd opgedragen te zorgen, dat de »heresye geheellick geëxtirpeert ende de landen ende ondersaeten »daerof gesuvert" werden.

Hier eindigt het eerste hoofdstuk en daarmede ook deze eerste bijdrage van den Heer de Hoop Scheffer. Het was mij een genoegen door het opschrijven van dit overzicht het gelezene voor mij zelven te recapituleeren. Maar wat noemde ik anders dan de groote trekken van dit tafereel? Geheel moest ik zwijgen van de tallooze merkwaardige bijzonderheden in de aanteekeningen, die alleen reeds genoeg zouden zijn om de aandacht der belangstelden op deze studie te vestigen. Die aanteekeningen zijn een doorloopende correctie van onnauwkeurigheden door vroegere schrijvers, zelfs door de eerste berichtgevers begaan. Met de uiterste zorg zijn de minste kleinigheden nagespoord, en, hoe menigmaal de gelegenheid zich daartoe mocht aanbieden, nooit wordt op onaangenamen toon op de misvattingen van anderen gewezen. Met onverdeeld genot heb ik het stuk van het eerste tot het laatste woord gelezen.

Het is een niet genoeg te waardeeren voorrecht, dat wij voor de studie van onze vaderlandsche kerkgeschiedenis twee mannen bezitten als Moll en de Hoop Scheffer; zulke degelijke, nauwgezette geleerden en daarbij, de een zoowel als de ander, zoo begaafd wat den vorm der voorstelling aangaat. Het ware te wenschen, dat dit voorrecht meer algemeen erkend werd. Ik hoop althans, dat de »Studiën en Bijdragen »met die belangstelling zullen worden ontvangen, waarop zij aanspraak kunnen maken. Er bestaat een soort van zedelijke verplichting voor onze theologanten, om, bij de enge grenzen waarin een hollandsch boek kan verkocht worden, te doen wat in hun vermogen is om de uitgave van zulke werken te bevorderen. Terwijl Moll voor het eerst de kerstening onzer natie in haar geschiedkundig verloop heeft geteekend, heft nu de Hoop Scheffer den sluier op die over onze eerste toetreding tot de Hervorming lag gespreid. Beider werk is het resultaat van jarenlangen, onvermoeiden arbeid, maar dat werk belooft ook een

van die monumenten in de vaderlandsche literatuur te worden, waarop een volk met rechtmatigen trots wijst. Mochten wij spoedig de volgende bijdragen van den Heer de Hoop Scheffer ontvangen, en hem en zijn mederedacteur door ons geletterd en beschaafd publiek de bewijzen worden geleverd, dat het hun werk op den rechten prijs weet te stellen!

Joh. Jos. Ign. von Döllinger heeft eene tweede editie gegeven van zijn: *Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung.* Regensburg, G. J. Manz. Th. 2: 6. Hoewel de schrijver om zijne vrijzinnigheid door Rome is veroordeeld, kan men hem nog veilig een geloovig man noemen. Althans in zijne kritiek van de N. T.ische berichten behoudt de traditie al haar gezag. Zelfs de stichting der gemeente te Rome door Petrus wordt door hem verdedigd. Dat hiermede de aanspraken op wetenschappelijke waarde voor het boek verloren gaan, zal waarschijnlijk door geen modern historicus worden betwist.

Met een enkel woord wil ik slechts vermelden de uitgave van: *Athenae Christianae.* Scripsit Augustus Mommsen. Lipsiae, B. G. Teubner, Th. 2. De titel zou mogelijk doen verwachten, dat het werk van belang kon zijn voor de kerkgeschiedenis. In die verwachting zou men zich teleurgesteld vinden. Het doel van den schrijver is geweest, om voor de plaatsbepaling in Athene vaste punten te vinden in de vroegere en latere christelijke kerkgebouwen. Het boek bevat dan ook niet anders dan eene aanwijzing waar die kerken gestaan hebben of nog staan.

Die Papstverzeichnisse des Eusebios und der von ihm abhängigen Chronisten kritisch untersucht von Dr. R. A. Lipsius. Kiel, Schwers'sche Buchhandlung, Sgr. 10. Het kritisch onderzoek in deze monographie vervat laat zich in geen kort verslag resumeeren. Ik vermeld alleen den titel om de belangstellenden op het bestaan van dit geschrift opmerkzaam te maken. De resultaten zijn op de laatste bladzijde in een kort overzicht samengevat.

Das Leben des Libanius von Dr. G. R. Sievers. Aus dem Nachlasse des Vaters herausgegeben von Gottfried Sievers, Cand. Rev. Min. Hamburg. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, Th. 2. Hoewel niet rechtstreeks van theologischen aard is toch de inhoud van dit werk van genoegzaam belang voor de kerkgeschiedenis om hier

met een enkel woord te worden vermeld. Het is een geschrift, waarin niet alleen het leven van den beroemden Rhetor wordt geschetst, maar tevens een aantal bijzonderheden uit de geschiedenis en het maatschappelijk leven van de 2de helft der 4de eeuw met rijke literarische kennis worden behandeld. Hoewel de schrijver het boek nog eens geheel had omgewerkt heeft hij de uitgave verdaagd, tot die na zijn dood door zijn zoon zou kunnen geschieden.

Rudolf Baxmann Lic. th., Inspector des evang. Stiftes und Privatdocent an der Universität zu Bonn, heeft uitgegeven: *die Politik der Päpste von Gregor I bis Gregor VII.* Erster Theil. Elberfeld, R. L. Friderichs, Th. 2. Waarschijnlijk is het werk de afdruk van hetgeen door den auteur ter voorlezing op een collegie werd opgeschreven. Bij de samenstelling zijn de meeste nieuwere kerkhistorische geschriften gebruikt. De groote omvang der stof is beperkt door de leidende gedachte om bepaald de methode van kerkbestuur der pausen in dit tijdperk aan te wijzen. Het nu verschenen eerste deel omvat de geschiedenis van 590—858.

Die Cistercienser des nordöstlichen Deutschlands bis zum Auftreten der Bettelorden. Ein Beitrag zur Kirchen- und Culturgeschichte des deutschen Mittelalters von Franz Winter, Prediger zu Schönebeck a. d. Elbe. Gotha, F. A. Perthes, Th. 2: 12. De schrijver heeft vóór drie jaren uitgegeven: »*die Praemonstratenser des zwölften Jahrhunderts*". Daarvan is dit werk in zooverre een vervolg als op den arbeid der Praemonstratensers in het Wendenland die der Cisterciensen gevolgd is. Vooral heeft hij gezocht in het licht te stellen, hoeveel door deze Orde gedaan is om in het N. O. van Duitschland het Christendom te vestigen. Onder de talrijke bijlagen verdient vooral die over de Annales cistercienses aandacht, omdat daarin alle stichtingen der Orde, zoowel van de omliggende landen als van Duitschland, gememoreerd zijn.

Een tweede, vermeerderde uitgave is verschenen van de verhandeling: *Roswitha und Conrad Celtes* van Joseph Aschbach, wirkl. Mitglied, der K. Akademie der Wissenschaften zu Wien. Wien, Wilhelm Braumüller, 20 Sgr. Roswitha, de non van Gandersheim, is in de geschiedenis bekend als de dichteres van comoediën en oden, die in de 10de eeuw door geen ander literarisch product geëvenaard worden. Werd somtijds twijfel aan de authentie der haar toege-

schreven stukken geopperd, dan meende men die genoegzaam te kunnen weerleggen met een beroep op den ouderdom van een codex te Munchen, die al de palaeographische teekenen van een product van denzelfden tijd geacht werd te vertoonen. Aschbach is opgetreden met de bewering, dat men zich liever van inwendige kritiek moet bedienen dan af te gaan op palaeographische data, waarin men altijd aan misleiding door de bekwaamheid van een falsarius is blootgesteld. Volgens hem is er geen twijfel aan, of de aan Roswitha toegekende stukken zijn afkomstig van Conrad Celtes, den eersten door keizer's hand bekroonden Duitschen dichter. Celtes, teruggekeerd van zijne zwerftochten aan de Duitsche Universiteiten, heeft zich in 1490 te Neurenberg gevestigd en daar gezocht de elementen bijeen te brengen voor eene geschiedenis dier stad. Bij zijne nasporingen ontdekte hij in het St. Emmeranusklooster te Regensburg een legendenboek van de non Roswitha, dat hem ten gebruike werd afgestaan. Dit boek werd de grondslag van een complot tusschen hem en zijne humanistische vrienden van het Rijnverbond. Tot handhaving van de eer van het Duitsche humanisme moest Roswitha, van eene onbeduidende legendenschrijfster, hervormd worden tot eene dichteres, die, in den tijd der Ottonen, toen in Italië het barbarisme nog alle wetenschap en kunst verstikte, op Duitschen bodem reeds het klassicisme had vertegenwoordigd. Celtes had daarbij nog een geheel persoonlijk motief. Hij stond in nauwe vriendschapsbetrekking met eene geleerde non Charitas, zuster van den beroemden humanist Willibald Pirkheimer. Charitas correspondeerde met hem over literarische onderwerpen in zuiver, vloeiend latijn. Het bestuur der Franciskaner orde, waartoe zij als Clarisserin behoorde, keurde dit verkeer met den wereldsgezinden humanist af en verbood aan Charitas het latijnschrijven. Celtes wilde nu de pseudo-Roswitha gebruiken als een bewijs, hoe reeds in de 10de eeuw een Saksische non de schoone letteren beoefende en hare latijnsche verzen niet alleen aan Keizer Otto I, maar ook aan den Aartsbisschop van Mainz mededeelde. De arbeid werd door Celtes onder zijne vrienden verdeeld, terwijl hij een ruim gedeelte daarvan voor zich zelven behield. Alles werd met de noodige geheimzinnigheid behandeld, en alleen wanneer men op het spoor is dezer conspiratie, ontdekt men in de correspondentie der vrienden de daarop betrekking hebbende aanduidingen. Langzamerhand kwam de collectie tot stand en in 1501 werd zij door Celtes uitgegeven. Nu moest er ook gezorgd worden, dat men het handschrift van

Regensburg niet als bewijs voor de onechtheid kon gebruiken. Het vandaar ontvangen manuscript werd verbrand en daarvoor een ander in de plaats gegeven, waarin, met karakters van de 10[de] eeuw, de nieuwe Roswitha-tekst was geschreven.

Deze hypothese wordt door Aschbach met groote scherpzinnigheid, zoowel uit de aan Roswitha toegekende stukken als uit de correspondentie der humanisten bewezen, terwijl hij nu, in de tweede uitgave, een bepaald onderzoek over den codex van Munchen heeft ingevoegd om ook de daaraan ontleende bezwaren te ontzenuwen. — Gaat er door zijn resultaat een literarische reputatie uit de 10[de] eeuw verloren, er wordt daarentegen een nieuwe bijdrage gewonnen voor de kennis van het opgewekt en geestig leven der duitsche humanisten. Hiermede kan men zich troosten als Roswitha wezenlijk aan de kritiek ten offer moet worden gebracht. Maar daartoe zijn vele Duitsche historici nog niet besloten. Zoo verklaart o. a. G. Waitz in de Gött. gel. Anz. 1867 St. 32 Aschbach's hypothese voor zoo onhoudbaar, dat het haast kon schijnen, alsof hij haar als een satyre op de moderne krietiek had opgesteld.

Ludwig Haüsser's *Geschichte des Zeitalters der Reformation* 1517—1648. Herausgegeben von Wilhelm Oncken, Professor der Geschichte an der Universität Heidelberg. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, Th. 3:21½. In de Protest. Kirchenzeitung van 5 Sept. wordt gezegd: Wenn die von Professor Oncken im letzten Jahr herausgegebenen Vorlesungen des unvergeszlichen Ludwig Häusser über die Geschichte der Revolution uns schmerzlich daran erinnerten, was die historische Wissenschaft und der akademische Lehrstuhl an diesem groszen Todten verloren hat, so das vorliegende Buch an die Lücke, die Häusser's Tod der protestantischen Kirche hinterläszt. Dieser Lehrstuhl, das wird jeder Leser des vorliegenden Buches fühlen, ist in der That eine protestantische Lehrkanzel gewesen und der Redner durchdrungen von den groszen Gedanken der Reformation, von protestantischem Ernst und einem Glauben an die evangelische Sache, wie wir sie der heutigen Kirche nur überall wünschen möchten. Ja es war kein Kleines, dasz ein Mann von der umfassenden Kunde der Geschichte, ein Historiker ersten Rangs, der erste Redner Deutschlands — wir wenigstens wissen keinen gröszeren — Jahr für Jahr vor mehreren Hunderten von Studirenden über Luther, Zwingli, Calvin, über die weltumwandelnden Gedanken der Reformation gesprochen hat, aus der vollen Begeiste-

rung für die protestantische Sache heraus, der er mit jedem Tropfen seines Bluts, mit der deutschen Treue seines groszen und starken Geistes angehörte. Nicht nur ein Lehrer der Geschichte, ein Kämpfer des Protestantismus ist in ihm hinweggenommen worden, den Eindruck wird jeder Leser von diesem Buche mitnehmen und er wird ausschauen nach den heutigen Kirchenhistorikern, welcher unter ihnen für Luthers tiefsinnige Natur und die geheimniszvolle Quelle seiner Kraft, für die patriotische und religiöse Ader Zwingli's, für Calvin's folgerichtigen Charakter und die Nothwendigkeiten seiner Weltstellung ein solches geistiges und gemüthliches Verständnisz besäsze wie Häusser. Es entsprang aber dieses Verständnisz für die Gedanken der Reformatoren bei ihm aus einer innersten Leidenschaft für den Protestantismus und aus der Mannhaftigkeit eines selbstständigen Geistes, dem auch im Leben alles Halbe, Schwächliche, alles Gequängel zuwider war. Unwillkürlich risz er mit seiner Begeisterung als Lehrer mit und so liest sich auch das vorliegende Buch wie ein Dithyrambus." Ik heb deze woorden afgeschreven, ten bewijze hoe in Duitschland over Ludwig Häusser geoordeeld wordt. Ik herinner mij niet vroeger iets van hem gelezen te hebben, maar nu ik met dit werk kennis gemaakt heb, verwondert mij dat oordeel niet. Aanstonds gevoelt men zich onder de macht van eene meesterhand. Er is in de keuze van de door hem genoemde bijzonderheden; in de wijze waarop die in hare diepste historische beteekenis worden opgevat; in de teekening van toestanden en personen met breede, kloeke trekken; in de bezieling van het tafereel door den geest van den auteur; er is in dat alles zoo iets aangrijpends, dat ik ook niet zou weten, aan welken historieschrijver over dezelfde periode ik de voorkeur boven Häusser geven zou. Er is in hem veel dat aan Ranke doet denken. Ranke heeft zich veel meer verdienstelijk gemaakt door het opsporen en ontsluiten der bronnen. Maar, naar het mij voorkomt, treedt bij Häusser nog sterker de persoonlijkheid van den historicus op den voorgrond en komt er zoo nog meer leven in de voorstelling. Het beeld van Luther, de karakteristiek van diens bijbelvertaling zijn voor de hand liggende voorbeelden, waarnaar ik zou kunnen verwijzen. Het schijnt, dat Häusser als redenaar nog meer in zijne kracht is geweest dan als schrijver. Dat komt juist ten goede van dit werk. Want het is niet zijn eigen collegieheft dat door Oncken is uitgegeven; het zijn zijne voordrachten, die door Oncken stenographisch zijn opgeteekend en nu gepubliceerd,

alleen met die veranderingen en aanvullingen, die de vrije mondelinge voordracht altijd noodig heeft om voor de pers geschikt te worden. Wij zijn het dus geheel aan den uitgever verschuldigd, dat deze kostbare nalatenschap voor ons bewaard is gebleven. Indien de ruimte van dit overzicht het toeliet zou ik enkele episoden uit het werk willen overnemen, om onze lezers zelven te doen oordeelen, of ik wel te veel heb gezegd. Ik moet er mij toe bepalen zeer nadrukkelijk hun aandacht op dit voortreffelijk boek te vestigen.

Als aanhangsel ontvangt men nog eene vroeger gehoudene lezing over Elizabeth Charlotte, de gravin van de Pfaltz die door haar huwelijk met den Hertog van Orleans overgebracht werd naar het hof van Lodewijk XIV. Eene korte maar schoone studie, vol van sympathetische liefde voor die echt duitsche vorstin.

Dr. Friedrich, W. Ebeling Archivrath. *Sieben Bücher Französischer Geschichte.* Erster Band: *Geschichte der religiös-politischen Unruhen in Frankreich in Zeiten Franz I bis zur Groszjährigkeit Karl IX.* Zweite, veränderte, verbesserte und vermehrte Auflage. Leipzig, Verlag von Im. Fr. Wöller 1869, Th. 2. Ik moet den schrijver op zijn woord gelooven, als hij zoo nadrukkelijk op den titel verzekert, dat hij het boek van 1854 niet alleen veranderd maar ook verbeterd heeft. Ik ben niet in staat de twee uitgaven met elkander te vergelijken. De tweede is, volgens de voorrede, verrijkt met een vroeger afzonderlijk verschenen beschouwing over het concilie van Trente, waarmede dit eerste deel eindigt. Het is des schrijvers streven geweest om, meer nog dan door Ranke en andere van zijne voorgangers was geschied, het historisch verband der in overvloed bekende feiten in het licht te stellen. Tevens vond hij tot deze studie een bijzondere aanleiding in het voorrecht hem te beurt gevallen, van verscheidene nog onuitgegeven documenten uit deze periode in zijn bezit te krijgen. De stijl is goed en de voorstelling kort maar levendig.

Le levain du Caluinisme, ou commencement de l'hérésie de Genève, faict par Reuerende Soeur Jeanne de Jussie, lors Religieuse à Saincte Claire de Geneue et apres sa sortie Abbesse au Conuent d'Anyssi. Genève. Imprimerie de Jules-Guillaume Fick, 1865. Daarbij eene *Notice sur Jeanne de Jussie et sur le livre intitulé Le Levain du Calvinisme*, par Albert Rilliet, ancien professeur à l'Académie de Genève. Librairie J. Jullien 1866. Th. 3. Waarom dit boek nu weder of nu eerst,

door bemiddeling van den Duitschen boekhandel, ter bezichtiging wordt verzonden, is mij onbekend. Toch wil ik even daarop de aandacht vestigen. Deze uitgave is de eerste niet. Na die van 1611 zijn er minstens nog 5 andere verschenen. Het is een soort van dagverhaal door de non, later abdis Jeanne de Jussie gehouden, tijdens de eerste reformatorische beweging in Genève. Het eerste gedeelte loopt van 1526 tot 1535, wanneer de schrijfster met hare ordezusters verplaatst is naar Annecy, het tweede van 1535 tot c. 1547. De religieuse, wier talentvolle pen de troebelen schetst, die met het opkomen der reformatie in hare woonplaats gepaard gingen, was zelve devoot Katholiek en gehecht aan het huis van Savoie. Zoowel uit een godsdienstig als uit een staatkundig oogpunt bejammert zij de omkeering, waarvan zij getuige en later ook slachtoffer was. Haar bericht is wel slechts de afdruk van de wijze waarop in haar klooster die groote gebeurtenis beschouwd en beoordeeld werd, maar ontleent toch belangrijke historische waarde aan de qualiteit van ooggetuige der schrijfster en aan de waarheidsliefde, waarvan haar verhaal de duidelijke bewijzen draagt. De antieke typografische uitvoering is voortreffelijk.

Ueber Melanthons oratio continens historiam Capnionis. Eine Quellenuntersuchung von Ludwig Geiger, Dr. Phil. Frankfurt a/M. Joseph Baer. Sgr. 12.

Onder de werken van Melanchton komt voor eene rede over Reuchlin, te Wittenberg verschenen in 1552 en daar uitgesproken door Martinus Simon, den decanus van het Collegium philosophorum. Dat zij wezenlijk van de hand van M. is, blijkt uit diens verklaringen in brieven aan vrienden, aan wie hij het stuk ten geschenke zond. Reeds op zich zelf baart het verwondering, dat Melanchton 30 jaren heeft laten voorbijgaan, eer hij eenige openlijke hulde bracht aan de nagedachtenis van den man, wien hij niet alleen na verwant was, maar aan wien hij ook veel te danken had. Na zijne plaatsing te Wittenberg schijnt er tusschen hem en Reuchlin weinig vriendschappelijk verkeer te hebben bestaan. Deze rede is dan ook weinig beduidend. Maar, wat meer bevreemdt, zij is vol van onnauwkeurigheden. Jaartallen en levensbijzonderheden worden telkens verkeerd opgegeven, belangrijke geschriften en gebeurtenissen zijn vergeten of voorbijgegaan. Dit wordt door Dr. Geiger in deze monografie met veel zorg aangewezen, terwijl hij aan het einde nog opmerkzaam maakt op de dwalingen, waartoe latere schrijvers zijn

vervallen door op de berichten van Melanchton te vertrouwen. Als bloot kritische bijdrage over een op zich zelf niet zeer belangrijk geschrift, kan deze brochure op geen ruime verspreiding aanspraak maken. Maar het is goed, dat men van haar bestaan kennis neme om zich, bij eventueel gebruik van Melanchtons rede of van de daaraan ontleende berichten, voor misvattingen te vrijwaren.

Ueber die zwölf Artikel der Bauern und einige andere Aktenstücke aus der Bewegung von 1525. Ein Betrag zur Geschichte des groszen Deutschen Bauernkrieges von Alfred Stern, Dr. Phil. Leipzig S. Hirzel Sgr. 25. De titel bewijst welk een speciaal onderwerp in deze monographie behandeld wordt. Niet de boerenopstand zelf, alleen het bekende manifest der 12 artikelen en dat nog met uitsluiting van de vraag naar den meest oorspronkelijken tekst. Het voornaamste resultaat van den auteur is de aanwijzing van Balthasar Hubmaier, als den vermoedelijken steller van de artikelen. Naar het mij voorkomt, is het stuk met veel zorg en geleerdheid bewerkt.

Een kleine, maar niet onbelangrijke episode uit de geschiedenis der 16de eeuw is uitgewerkt in het boekje van Karl von Heister: *Die Gefangennehmung und die Gefangenschaft Philipps des Groszmüthigen, Landgrafen von Hessen.* 1547—1552. Marburg und Leipzig N. G. Elwert. Sgr. 20. De kleine omvang van het onderwerp vergunt den schrijver eene zeer gedetailleerde behandeling, waarvan de bijzonderheden vooral van belang zijn voor de kennis van het karakter der in deze zaak betrokken vorsten en staatslieden. Volgens von Heister is er geen twijfel aan of er heeft van 's Keizers zijde, door de bemoeiing van Granvelle, schandelijk bedrog plaats gehad.

Geschichte der Grumbachischen Händel. Von Dr. Friedrich Ortloff, wirklichem geheimen Rath und Praesidenten des Gesammtoberappellationsgerichts zu Jena. Erster Theil. Th. 3. Jena, Friedrich Fromman. Voor lezers, die alleen algemeene overzichten van de geschiedenis verlangen is dit werk niet bestemd. Het bevat grootendeels uitvoerige verslagen van onuitgegeven archief-stukken over de woelingen door Wilhelm von Grumbach in de 16de eeuw aangericht, waardoor eindelijk Johan Frederik van Saksen zijn kroon verspeeld heeft. Behalve het belang voor de vaststelling van allerlei historische data, heeft dit werk nog een ander in de bijdra-

gen die het levert voor de heerschappij van het bijgeloof in dien tijd. De ondernemingen van Grumbach en consorten worden voortdurend geleid door vermeende adviezen van engelen, die hun ijver prikkelen door de belofte van verborgen schatten te zullen vinden.

Der Ermländische Bischof Martin Kromer, als Schriftsteller, Staatsmann und Kirchenfürst, von Dr. Ant. Eichhorn, Domdechant zu Frauenburg im Ermlande. Braunsberg. Eduard Peter. Th. 2: 20. Bij het doordringen der hervorming in de Pruisisch-Poolsche landen, is het bisdom Ermland daarvoor gesloten gebleven. Veel heeft daartoe bijgebracht het verstandig bestuur van den Kardinaal Hosius en van diens vriend, Bisschop Kromer. Dr. Eichhorn heeft eerst eene biographie van Hosius uitgegeven en is daardoor gekomen tot die van Kromer, waarvoor hem het Archief te Frauenburg een aantal nog onuitgegeven bescheiden verschafte. Uit datzelfde Archief heeft hij opgemaakt eene *Geschichte der Ermländischen Bischofswahlen,* die in het tijdschrift van het Verein für die Geschichte und Alterthumskunde Ermlands is uitgegeven. Het leven van Kromer wordt geschetst in drie perioden: tot aan het begin van zijn bestuur over Ermland 1512—1569; als bestuurder en coadjutor van Ermland 1569—1579; als bisschop van Ermland 1579—1589. Getrouw aan zijne kerk hield hij wel het voortdringend Lutheranisme met alle macht tegen, maar in zijn bestuur zocht hij tevens aan zijn bisdom die zedelijke hervorming te geven, waarvan de duitsche Reformatie zoo dringend de behoefte had doen gevoelen.

Eene studie van Rodolphe Reuss, eerst in de Straatsburgsche Revue de Théologie geplaatst, toen afzonderlijk daaruit afgedrukt, is nu vermeerderd en verbeterd op nieuw uitgegeven, onder den titel: *La destruction du Protestantisme en Bohème. Episode de la guerre de trente aus.* Stratsbourg, Treuttel et Wurtz fr. 3. Het is een boeiend tafereel van het lijden der Protestanten, waaraan zeer uitvoerige historiestudie ten grondslag st rekt.

De onuitputtelijke Gentsche Hoogleeraar F. Laurent heeft aan de serie, die hij uitgeeft onder den titel: *Histoire du droit des gens et des relations internationales,* een nieuw deel, het XIV^de^ toegevoegd. De eigen titel van dit deel is: *La révolution francaise. Deuxième partie,* fr. 7.50. Dat opschrift beantwoordt eigenlijk weinig aanden inhoud. De fransche omwenteling neemt maar een betrekkelijk klein

gedeelte van het boek in. Immers de strekking van het werk is niet een zuiver historische, maar, zoo als bijna alles wat uit de pen van Laurent vloeit, een scherp polemische tegen het Katholicisme. Eerst beschrijft hij: La religion et l'église avant la révolution. Het begrip eener bovennatuurlijke openbaring en de aanspraken van het Christendom op dien naam worden kritisch ontleed en in hun onhoudbaarheid tentoongesteld. Tegenover een wonderbare openbaring stelt hij de natuurlijke Godsopenbaring in de ontwikkeling van het menschelijk geslacht en concludeert, dat er voor den denkenden mensch geen andere godsdienst kan bestaan, dan die op 's menschen eigen rede en geweten steunt. In het tweede tableau plaatst hij daarop tegenover elkander l'intolérance chrétienne en la tolérance philosophique. Beiden worden in historische voorbeelden ten tooneele gevoerd. Het tweede hoofddeel behandelt dan: l'église et la religion pendant la révolution. Hier worden de bekende afschaffing en herstelling der godsdienst in Frankrijk geschetst. De laatste woorden van het boek zijn: »Qui donc est vainqueur? La libre pensée. Cette liberté de penser n'est pas incompatible avec le christianisme: les sectes réformées en sont une preuve vivante. Il faut que le catholicisme entre dans la même voie de réformation. Ce n'est qu'à cette condition que s'accomplira l'alliance de la liberté et de la religion." Het is een leerzaam, onderhoudend werk. Laurent beschikt over de resultaten van een uitgebreide lectuur en de hartstocht van het anti-clericalisme geeft aan al wat hij schrijft een opwekkende levendigheid. Hoe ook het aantal deelen van zijn vervolgwerk aangroeit, eigenlijk schrijft hij altijd hetzelfde. Het is altijd dezelfde thesis, wier uitwerking gevariëerd wordt naar den eisch van den naam aan ieder boek gegeven, maar die onveranderlijk leidt tot dezelfde conclusie. Nooit geeft hij een vrij wetenschappelijk onderzoek, steeds een pleidooi voor la libre pensée. Dit is te begrijpen en te waardeeren uit de belgische toestanden. Waar nog zoo gestreden moet worden tegen de macht der hiërarchie, daar moet ook de historicus aan de behoefte van het oogenblik voldoen en zijne studie dienstbaar maken aan de polemiek. Maar dit heeft ook ten gevolge, dat zulke geschriften voor ons, die deze behoefte minder gevoelen, wel iets van hunne waarde verliezen. Het komt ons vreemd voor, dat iemand nog altijd bij de Engelsche deïsten ter school blijft gaan om het rationeele christendom te leeren kennen. Het ergert ons een weinig, dat nog altijd Voltaire als autoriteit

wordt ingeroepen, als waren er niet geheel andere vragen aan de orde van den dag gekomen, dan die waarop de wijsgeer van Ferneij zijn vernuft heeft gespitst. Het bekommert ons, dat iemand als Laurent zoo ijverig bijeenzoekt al wat sinds twee eeuwen tegen het Katholicisme is aangevoerd en zoo volslagen vreemdeling schijnt te zijn in de literatuur van die sectes réformées, die hij als getuigen oproept voor de mogelijkheid eener vereeniging van godsdienst en vrijheid. Zouden de belgische liberalen, die aan de priesterkerk ontgroeid daarom toch niet onvatbaar voor alle godsdienst zijn geworden, niet beter geholpen zijn met eene bekendmaking van het Christendom, zoo als het door hunne geestverwanten in Frankrijk, Duitschland en Nederland wordt beleden, dan met die hartstochtelijke bestrijding van het Katholicisme? Wat weet men in Belgie van het moderne Christendom? Wat wordt er gedaan om onder de beschaafden ernstige en toch vrije godsdienst te bevorderen? Daarvoor is toch nog iets anders noodig dan de polemiek van Laurent.

De belangrijke plaats die Voltaire inneemt in de geschiedenis der ontwikkeling van de voorgaande eeuw geeft voor ons ook waarde aan zulke bijzonderheden uit zijn leven, die anders minder rechtstreeks met de Aufklärung in verband staan. Zoo wil ik hier ook noemen het boek van Gustave Desnoiresterres: *Voltaire au chateau de Cirey*, Paris, Didier et Cie. fr. 7.50. Het is die idyllische (?) periode uit zijn leven toen hij de gastvrijheid genoot van zijne wetenschappelijke vriendin, de Marquise du Châtelet. Het boek behoort tot die eigenaardige soort van literatuur, die thans vooral in Frankrijk zeer in de mode is, dat men uit berichten die nooit voor de publiciteit bestemd waren, alle kleinigheden bijeenbrengt, die een episode uit de geschiedenis kunnen illustreeren. Dat men op die wijze belangrijke bijdragen voor de cultuurgeschiedenis verkrijgen kan, is niet te ontkennen. Maar menigmaal moet ook dat resultaat gekocht worden ten koste van de kennismaking met zeer veel, dat ook aan den meest minutieusen onderzoeker nauwlijks eenig belang kan inboezemen. En waarlijk niet alle celebriteiten kunnen zulk een scherpen blik in hun intérieur of in de geheimen hunner correspondentie verdragen. Althans Voltaire wordt, als men eenige illusie omtrent hem wil behouden, het best op een afstand beschouwd. Het is verdrietig van iemand, die toch wezenlijk een man van beteekenis is in de historie, zoo veel kleins en

onwaardigs te lezen als ook in dit boek van Desnoiresterres te vinden is.

Aan de literatuur die door den aanstaanden honderdjarigen vierdag van Schleiermachers geboorte in Duitschland is uitgelokt, is weder een nieuw werk toegevoegd door den Bonnschen privaat-docent Rudolf Baxmann. Het is een klein werkje onder den titel: *Friedrich Schleiermacher. Sein Leben und sein Werken für das Deutsche Volk.* Elberfeld. R. L. Friderichs, 15 Sgr. In aangenamen vorm wordt Schleiermachers leven geschetst, met warme sympathie voor den grooten man. Het boekje kan in ruimer kring doordringen, dan Schenkels uitvoeriger werk. Van Dilthey's *Leben Schleiermachers* hoop ik verslag te geven, wanneer althans de eerste Band voltooid is, waarvan ik tot nu toe slechts de eerste aflevering ontving. De degelijke en breede grondslag daarin gelegd belooft veel voor het daarop opgetrokken gebouw.

Onze lezers mogen mij ten goede houden, dat ik hun niet uitvoerig rekenschap kan geven van inhoud en waarde van het 608 bladzijden tellende eerste deel van: *Wiederum Christlicher Kirchenbau. Apostolische Baugezetze, Symbolik-Vorlesungen* von J. Kreuser. Mit oberhirtlicher Genehmigung. Brixen, A. Weger, 1868. Th. 2:20. De schrijver maakt zich in het korte voorwoord bekend, als een vurig bewonderaar van de architectonische meesterstukken der Benedictijnen, waaraan tegenwoordig overal, met uitzondering van Oostenrijk en Beieren, een schennende hand wordt geslagen door een tijd, die de spreuk niet begrijpt: »Sis semper sancti benedicta domus Benedicti". Met verwijzing voor meer geleerd apparaat naar zijn vroeger werk over: »Christliche Kirchenbau", behandelt de schrijver in deze voorlezingen de vier volgende vragen:

Erste Frage: Wer baute Kirchen und Domen seit dem Beginne des Christenthums bevor die jetzige Baumeisterschaft und Baustümperschaft sich entwickelte?

Zweite Frage: Wie spricht das alte ursprüngliche Kirchenbaugezetz, das, wie das Christenthum seinem Wesen nach unveränderlich ist?

Tot Toelichting: Diese Untersuchung wird uns auf die rechte königliche Strasze zum Pythagorischen Buchstaben Ypsilon (Y) führen, der nach Rechts und nach Links führt. Es gibt nämlich eine doppelte christliche Baukunst; die eine gleich allen weltlichen

Bauten, in Stein, Holz, oder was immer für Stoffen, die andere in Geist. Dieser ist der Grundstein, den die Bauleute früher schon verworfen, Neuere noch verwerfen. Dieser ist der Stein, durch welchen wir selber Steine werden sollen, aber lebendige, um uns aufzubauen zum Tempel Gottes. — — — Wir werden sehen, dasz diese Frage zu der

Dritten führt, die keine andere ist, als eine symbolische. Sie ist und hat den Schlüssel Davids, von welchem die Offenbarung spricht und ist die unerschöpfliche Schatzkammer, aus welcher die Vorzeit allen geistigen Bedarf holte. Haben wir uns hier etwas umgesehen, so ist die Thüre zur

Vierten und letzten Frage leicht zu öffnen. Sie heiszt: Wie lautet am Kölner Dome und selbstverständlich an allen gröszern Münstern das ausstattende Baugezetz?. Ist es schon niedergeschrieben und für den Kundigen zu lesen?. Und wenn dem wirklich so ist, wie ist denn Alles, was noch zur vollendenten Ausstattung gehört — dem ursprünglichen Geiste gehorsam zu Ende zu führen, damit der Bau gleich uns selbst eine Einheit in Christo und seiner Kirche werde?.

Wanneer ik nog heb medegedeeld, dat ongeveer de helft van het boek wordt ingenomen door eene verklaring van niet minder dan 509 kerkelijke symbolen, dan wensch ik mijne taak als referent hier te eindigen, het aan meer bevoegden overlatende dezen zonderlingen literarischen arbeid te waardeeren.

Een zeer uitlokkend onderwerp is behandeld in de *Geschichte der Kirchlichen Armenpflege* von Georg Ratzinger. Gekrönte Preisschrift, Freiburg im Bresgau, Herder'sche Buchhandlung 1868 *f* 3.20. Met verhoogde belangstelling zag ik het werk in, toen ik in de voorrede las, dat de schrijver zijne taak niet wilde beperken tot het bijeenbrengen van allerlei feiten uit de geschiedenis der kerkelijke armverpleging, maar dat hij als zijn onderwerp beschouwde: »die Bedeutung der christlichen Charitas und ihrer Werke, im Organismus der menschlichen Gesellschaft, ihre Leistungen in der Vergangenheit, ihre Stellung in der Gegenwart, ihre Aufgabe für die Zukunft." Ook de volgende stelling beloofde veel goeds: »Die Armuth läszt sich nicht als vereinzelte Erscheinung behandeln, da dieselbe nur das Resultat der übrigen Verhältnisse eines Zeitalters, das Ergebnisz aller religiös sittlichen, politischen und wirthschaftlichen Zustände eines Volkes ist." Bij een schrijver toch die

van deze grondstelling uitgaat kan men verwachten, dat hij de vraag naar de kerkelijke armverzorging van hare sociale zijde zal aanvatten, en haar zoo zal trachten op te lossen, dat aan de voorschriften der staathuishoudkunde volkomen recht wedervare. Ik mag niet zeggen, dat deze verwachting geheel is vervuld; integendeel het komt mij voor, dat de schrijver ver beneden zijne taak is gebleven. Zeer verdienstelijk is zeker de schets van hetgeen in verschillende tijdperken door de kerk tot leniging van den nood der ongelukkigen is gedaan. Maar ook hierin verraadt zich hetgeen, m. i. aan de geheele behandeling van het onderwerp moet verweten worden. De schrijver is niet vrij door zijn kerkgeloof of liever door het geloof aan zijne kerk. Dat hij de eerste duizend jaren van het Christendom beschouwt als den ideaal-tijd van kerkelijke armverzorging, moge een groote historische dwaling zijn, het zou, wanneer het de eenige grief ware, tot geen afkeurend oordeel over het gansche werk recht geven. Evenmin mogen wij het den strengen katholiek te hoog aanrekenen, dat hij zoo weinig aandacht heeft gewijd aan hetgeen op niet-katholieken bodem voor armverzorging is gedaan. Het is waar, hij spreekt daarover ook geen vonnis uit, maar iets meer, een woord van welwillende erkenning, al ware het ook gepaard met de klacht dat het geen echt geloofswerk kon heeten, zou toch niet te veel geweest zijn. Maar niets daarvan. Alles, wat niet van *de kerk* uitgaat, wordt als non avenu met stilzwijgen voorbijgegaan. Toch is ook dit niet, wat het meest aan het boek zijne waarde ontneemt. Dat is het onvermogen, waarin de schrijver door zijn kerkelijke zienswijze verkeert om de roeping der kerkelijke philanthropie juist op te vatten. Op zijn katholiek standpunt kan hij het zelfstandig recht der maatschappij niet erkennen. Dat zij hare eigene wetten zou hebben, waarnaar hare ontwikkeling zich richten moet, dat zij dus ook hare eigene hulpmiddelen zou moeten vinden en gebruiken om de in haar voorkomende krankheden te genezen, dat is voor den strengen katholiek eene ketterij, waartegen de Syllabus hem nog onlangs niet zonder reden gewaarschuwd heeft. Wanneer men die ketterij niet aanneemt, dan kan het niet anders of men moet de maatschappij beschouwen als een voortdurende bron van allerlei lichamelijke en zedelijke ellende, en de taak der kerk wordt dan, zooveel mogelijk, dat uit het maatschappelijk leven voortkomend lijden te verzachten. Een schoone taak voorzeker en wie zal miskennen, wat de kerk daarvoor eeuwen lang heeft gedaan en nog steeds doet. Maar wordt

de toestand der menschheid daardoor wel iets beter? Wordt er zoo iets gewonnen voor de genezing van den kranke? Ratzinger verhaalt met kennelijke ingenomenheid hoe rijk de stad Rome is aan allerlei philanthropische broederschappen en hoe er onder de kloosters een wedijver bestaat in het uitreiken van aalmoezen. Toch erkent hij, dat de stad vol is van bedelaars en schrijft dit, behalve aan de indolentie van het volk, aan het gemis van eenheid in de armbedeeling toe. Ware, zegt hij, het motu proprio gevolgd van Leo XII (16 Dec. 1826), dat een centrale commissie voor alle kerkelijke bedeeling voorschreef, dan zou Rome het model van armverzorging zijn. Het schijnt niet bij hem op te komen, dat bij zulk eene vertreding van alle wetten van staathuishoudkunde als te Rome heerscht, geen liefdezorg, hoe onuitputtelijk ook, de kwalen van het volksleven kan heelen. Zal de kerk, hetzij roomsch of onroomsch, met hare armverzorging wezenlijk goed doen, dan moet zij zich aansluiten aan die groote sociale maatregelen en hervormingen, waarin tegenwoordig niet slechts leniging maar veelmeer bestrijding van de armoede wordt gezocht. Zij moet zich leeren beschouwen als een van de organen waardoor de maatschappij de krankheid van het pauperisme tracht te overwinnen. Zoolang de kerk staat tegenover de maatschappij, kan zij optreden als een vriendelijke zuster van barmhartigheid, wier voetstappen worden gezegend door alle bedrukten aan den weg der samenleving, maar een afdoend hulpmiddel geeft zij niet.

Ratzinger beweert, dat in de geschiedenis der armverzorging achtereenvolgens drie vormen voorkomen:

1. die altkirchliche auf das Princip der Hausarmenpflege begründete, welche im ersten Jahrtausend der christlichen Aera blühte;

2. die Armenpflege durch Vereine und Innungen, durch freie Corporationen repräsentirt;

3. die staatlich organisirte Armenpflege.

De tweede wordt eene hoogst gebrekkige genoemd, die, oorspronkelijk met het feodalisme samenhangende, daarmede ook verdwenen is en plaats heeft moeten maken voor de derde. Die staatsarmverzorging schijnt in het oog van den schrijver de eenige te zijn, die tegenover de kerkelijke in aanmerking komt. De vrije vereeniging, die tegenwoordig in Protestantsche landen overal tot bestrijding van het pauperisme wordt gebruikt, komt bij hem niet tot haar recht. Hij kent slechts kerkelijke en staatszorg voor den arme. Onder staatszorg verstaat hij toepassing van den regel, dat de ge-

meente verplicht is elk van hare leden te ondersteunen, die het formeel bewijs van armoede kan leveren. Dat hiertegen inderdaad groote bezwaren bestaan, zal niemand tegenspreken. Maar wat moet de Staat doen, als de hulp der Kerk onvoldoende is of zich slechts tot een bepaald soort van armen uitstrekt? Mogelijk is het in andere landen beter gesteld, maar in ons vaderland is hetgeen door de roomsche Kerk tot leniging der armoede geschiedt niet zoo overvloedig, dat daardoor andere ondersteuning overtollig wordt. Voor de kerkelijke armverzorging worden verder eenige regelen gegeven, die, op zich zelven goed, alleen weer dit tegen zich hebben, dat zij op den feitelijken toestand in onze samenleving te weinig acht slaan. Van Katholieke zijde zal mogelijk dit werk veel goedkeuring vinden en in menig opzicht ook terecht. Maar de oplossing van de groote vraag over het armwezen wordt, m. i. daardoor geen stap verder gebracht, omdat het eerste vereischte, de erkenning der autonomie van het sociale leven daaraan geheel ontbreekt. Het was te wenschen, dat hetzelfde onderwerp in ons vaderland eens ter hand genomen werd door iemand, die het uit een vrij modern standpunt wist te behandelen.

L. W. E. R.

VARIA.

Ons werd ter aankondiging toegezonden »*Athanase Coquerel Jr.*, Het Geweten en het Geloof. Uit het Fransch door *J. W. Beversen*, Pred. te Dordrecht. Te Rotterdam bij W. L. Stoeller, 1868. Men vindt hier een vloeiende vertaling van vijf toespraken, die door Coquerel te Parijs en gedeeltelijk te Nimes gehouden zijn. Zij dragen ten opschrift: »Het geweten en God", »het geweten en het menschelijk leven", »het geweten en de heilige schrift", het geweten en Jezus Christus", het geweten en de kerk." De naam van Coquerel is aanbeveling genoeg.

De Bibliotheek van Moderne Theologie bestaat nu reeds uit *twaalf* deelen. Wie dezen arbeid van den heer Maronier eens hebben leeren kennen, blijven hem ongetwijfeld waardeeren, en wenschen met ons, dat deze Bibliotheek in steeds ruimeren kring moge bekend worden. Voor vermindering van het gehalte der Deelen met de vermeerdering van hun aantal is bij dezen verzamelaar geen gevaar.

Ook de *Evangelie-Spiegel*, die, onder redactie van Maronier, te 's Hertogenbosch door G. H. van der Schuyt wordt uitgegeven, blijft, in den loopenden jaargang van 1868, der belangstelling van een ontwikkeld publiek ten volle waardig.

Van de Godsdienstige Toespraken, die onder den titel van »*Taal des Geloofs*", *te Krommenie bij I. de Haan* worden uitgegeven onder redactie van W. de Meijïer, is nu een eerste goed geslaagde jaargang compleet. Wij verheugen ons in de voortzetting van deze onderneming.

De heer J. B. Wolters, boekhandelaar en uitgever te Groningen, heeft het licht doen zien: »*Voor Verstand en Hart. Bloemlezing uit de Kanselredenen der voornaamste moderne Godgeleerden in het Buitenland*," Eerste Stuk, *f* 1,90. Dit eerste Stuk, hetwelk op zich zelf een geheel uitmaakt met een eigen titel, bevat een *Bloemlezing uit de godsdienstige Toespraken* van Dr. Karl Schwarz, Opperhofprediker te Gotha. Reeds vroeger werd een dergelijke bloemlezing uit den kanselarbeid van Dr. Schwarz door hem, met goeden uitslag, uitgegeven. Zoo de Uitgever voor een nauwlettende keus en een goede vertaling blijft zorg dragen, zal zijne onderneming den steun van het vrijzinnig gedeelte der vaderlandsche gemeenten wel vinden.

Bestuurders van het Haagsche Genootschap *tot verdediging van den Christelijken Godsdienst*, hebben in hunne najaarsvergadering eene Hoogduitsche verhandeling bekroond met den prijs van *f* 400. van Dr. H. Wiskemann, te Hersfeld in Pruissen, over *den Oorlog, beoordeeld volgens den geest en de beginselen des Christendoms.* Van dezen schrijver werd voor eenige jaren eene Verhandeling bekroond over de *Slavernij*. Een zilveren medaille, met *f* 150. is toegewezen voor eene Verhandeling over de plaatsen des N. T., welke de Toekomst van Jezus betreffen, waarvan als schrijver zich heeft bekend gemaakt de heer J. Knappert, te Leiden. De vragen, waarop antwoorden bij het Genootschap, onder het adres van Prof. W. A. van Hengel, vóór 15 December 1869 worden gewacht, zijn de zes volgende:

I. Welk begrip hebben de schrijvers des Nieuwen Testaments zich van het wonder gevormd? Welke waarde is door hen aan het wonder toegekend? Welke beteekenis heeft hunne beschouwing van het wonder nog voor onzen tijd?

II. Eene beknopte geschiedenis van het Puseyisme in Engeland, met aanwijzing van de oorzaken, waaruit dit verschijnsel te verklaren zij, en hoe men te oordeelen hebbe over zijne bedenkelijke gevolgen en vermoedelijke toekomst?

III. Bestaat er genoegzame reden, om, op grond eener, niet alleen grammatikale, maar ook historisch-kritische verklaring van de schriften des Nieuwen Testaments, aan Jezus en de apostelen zoodanig eene geloofs- en zedeleer toe te schrijven, dat de overdrijving der Ascese in de Christelijke kerk daaruit zou moeten worden afgeleid?

IV. Over de scheiding van kerk en staat?

V. Hoe moet men uit een historisch oogpunt oordeelen over den regel: „geene kerk zonder belijdenis"? En welke gevolgtrekkingen heeft men uit deze historische beschouwing af te leiden ten aanzien van de wijze, waarop die regel onder de Protestanten gehandhaafd behoort te worden?

VI. Hoe hebben wij de HUMANITEIT ten aanzien van haar wezen te beschouwen? Welke onderscheidene uitwerkselen zijn van haar te wachten, naarmate zij al of niet met godsdienst en christendom vereenigd is?

Den 3^{den} November 1868 en volgende dagen wordt te Amsterdam, door den heer F. Muller, verkocht eene zeer rijke verzameling van Hebreeuwsche en Joodsche boeken en handschriften, nagelaten door G. Almanzi, J. Emden en M. J. Lewenstein. De Catalogus, door de kundige hand van den heer M. Roest bewerkt, beslaat 380 bladzijden in klein 4to; het aantal afzonderlijke nommers is 5547. De heer Roest is van oordeel, dat nog nimmer zóo zeldzame en belangrijke boeken in dit vak in zóó grooten getale openlijk zijn verkocht. Wie daarvan nog niet mocht overtuigd zijn, raadplege de meer uitvoerige bibliographische beschrijving der verzameling (*Ausführlicher bibliographischer Catalog der reichhaltigen sammlungen..... nachgelassen vom Rabbiner Jakob Emden, vom Oberrabbiner M. J. Lewenstein u Anderen*), waarvan de eerste afleveringen het licht hebben gezien.
